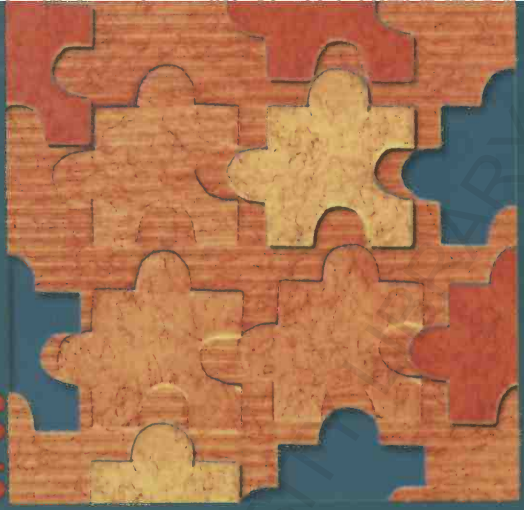

Levente Salat

MULTICULTURALISMUL LIBERAL

BCUIASI BIBLIOTECA UNIVERSITARA
II 347.557

POLIROM

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAȘI
II 347.557

BCUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

473

Ştiinţe politice

OPUS

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Levente Salat s-a născut în 4 aprilie 1957 la Miercurea-Ciuc. În prezent este lector la Facultatea de Ştiinţe Politice şi Administrative a Universităţii Babeş-Bolyai şi doctor în filosofie politică la Facultatea de Filosofie a aceleiaşi universităţi (2001). Începând din anul 2000, este preşedinte executiv al Centrului de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală din Cluj-Napoca. În 1998 a petrecut o perioadă ca *Visiting Scholar* la Universitatea din Ottawa, Departamentul de Filosofie, dedicându-şi studiile problemei multiculturalismului.

© 2001 by Editura POLIROM, pentru prezenta ediţie

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, P.O. BOX 1-728, 70700

http://www.polirom.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

SALAT, LEVENTE

Multiculturalismul liberal: bazele normative ale existenţei minoritare autentice / Levente Salat
Iaşi: Polirom, 2001

360 p.; 21 cm (Ştiinţe politice. Opus)

Bibliogr.

ISBN: 973-683-757-2

323.1

Printed in ROMANIA

Levente Salat

254 80B

MULTICULTURALISMUL LIBERAL

Bazele normative ale existenţei minoritare autentice

037389
B.C.U. - IASI

ALE

POLIROM
2001

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

21. MAI. 2002

Cuprins

Introducere 9

PARTEA ÎNTÂI

DIMENSIUNILE PROBLEMEI

1. Conflicte etnopolitice în lume 17
2. Tipologia interpretărilor şi analiza teoretică a conflictelor etnoculturale 22
   2.1. Punctul de vedere al lui Donald Horowitz 23
   2.2. Modelul Gurr – Harff 28
   2.3. Modelul Lake – Rothchild 40
   2.4. Cadrul teoretic oferit de Wolfgang Zellner 46
3. Modalităţi de gestionare a conflictelor etnopolitice 51
   3.1. Genocidul 52
   3.2. Expulzări, deportări şi schimburi forţate de populaţie 54
   3.3. Secesiune şi autodeterminare 56
   3.4. Integrare şi/sau asimilare 59
   3.5. Controlul hegemonic 62
   3.6. Arbitrajul 64
   3.7. Cantonizare şi/sau federalism, forme de autonomie, devoluţie 67
   3.8. Consocializarea sau împărţirea puterilor 69
4. Alte perspective ale gestionării conflictelor etnopolitice 72

PARTEA A DOUA

O POSIBILĂ SOLUŢIE

5. Stabilitate sau dreptate? 79
6. Bazele conceptuale ale teoriei liberale a multiculturalităţii 86
   6.1. Conceptul de multiculturalitate 86
   6.2. Mitul neutralităţii etnoculturale a statului de drept 101
   6.3. Drepturile colective şi democraţia liberală 114
7. Teoria liberală a drepturilor minoritare 137
   7.1. Tradiţia liberală reconsiderată 138

7.2. Legătura dintre libertatea individuală şi apartenenţa culturală 154
7.3. Fundamentarea liberală a egalităţii dintre comunităţi 174
7.4. Răspunsul teoriei liberale a drepturilor minoritare la provocările comunităţilor intolerante 188
7.5. Drepturile minorităţilor şi solidaritatea socială 199

PARTEA A TREIA
CRITICA SOLUŢIEI PROPUSE

8. Receptarea teoriei liberale a drepturilor minorităţilor naţionale în cadrul filosofiei politice contemporane 209
9. Tipologia argumentelor critice 212
9.1. Conceptul de cultură şi derivaţiile acestuia 213
9.1.1. Apartenenţa culturală ca bun primordial 215
9.1.2. Cultura societală 218
9.1.3. Distincţia dintre structura şi caracterul unei culturi 222
9.2. Distincţia dintre minorităţile naţionale şi grupurile etnice 226
9.3. Problematica drepturilor specifice de grup 229
9.3.1. Distincţia dintre protecţia externă şi restricţiile interne 239
9.3.2. Prezumţia omogenităţii grupurilor şi ignorarea rolului elitelor 240
9.3.3. Analogia între state şi minorităţile naţionale 240
9.4. Problematica grupurilor etnoculturale caracterizate prin obiceiuri şi tradiţii nonliberale 241
9.5. Mitul neutralităţii etnoculturale a statului de drept 243
9.6. Probleme de relevanţă şi de aplicabilitate ale teoriei 244
9.6.1. Obiecţii procedurale privind aplicabilitatea teoriei 244
9.6.2. Probleme de relevanţă cauzate de mediul cultural 247
9.6.3. Acuzaţii referitoare la originile canadiene ale teoriei 249
9.7. Alte opinii critice 250
9.7.1. Teoria este insuficient de liberală 251
9.7.2. Teoria este prea liberală 252
9.7.3. Scepticismul privind şansele reconcilierii liberalismului cu problemele diversităţii etnoculturale 254

9.8. Argumente de rea-credinţă împotriva soluţiilor promovate de teoria liberală a drepturilor minoritare 256
10. Receptarea în România a teoriei liberale a drepturilor minoritare 258

PARTEA A PATRA
CONSECINŢE NORMATIVE
11. Consecinţele teoriei liberale a drepturilor minoritare în filosofia politică contemporană 263
11.1. Teoria liberală a drepturilor minoritare şi conflictele etnopolitice 266
11.2. Convergenţe de idei între teoria liberală a drepturilor minoritare şi unele teme majore ale agendei politice internaţionale 278
11.3. Consecinţele teoriei privind problemele cetăţeniei şi ale integrării europene 292

CONCLUZII
DEMOCRAŢIE MULTICULTURALĂ ? 323

ANEXA 1
Lista de publicaţii ale lui Will Kymlicka 337
ANEXA 2
Lucrări de exegeză despre publicaţiile lui Will Kymlicka 341

Bibliografie 347

In memoriam Ernő Gáll

BCUJIAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

Introducere

În literatura de filosofie politică a anilor '90 apare tot mai des întrebarea dacă democraţia parlamentară, menită să asigure reprezentarea egală şi proporţională a cetăţenilor în instituţiile puterii de stat, poate garanta egalitatea deplină a acestora, precum şi libertatea morală a indivizilor, în condiţiile în care face abstracţie de identitatea şi de apartenenţa lor la diferite comunităţi culturale sau de altă natură. Un alt mod în care întrebarea se formulează frecvent este dacă instituţiile de stat, ce îşi invocă de regulă neutralitatea şi accentuează faptul că reprezintă masa largă a cetăţenilor, indiferent de particularităţile acestora – legate mai ales de cultură –, sunt sau nu în stare să asigure drepturile fundamentale ale omului (libertatea conştiinţei şi a exprimării neîngrădite, drepturile legate de învăţământ şi sănătate, egalitatea şanselor economice, dreptul de asociere şi adunare), ştiindu-se că în aceste instituţii predomină de cele mai multe ori voinţa unei comunităţi – îndeobşte a majorităţii etnoculturale – care se foloseşte de ele în funcţie de interesele proprii.

Nu numai teoria socială, dar şi politica de zi cu zi se confruntă frecvent, şi în diverse regiuni ale lumii, cu probleme profund înrădăcinate în dilemele amintite ale teoriei şi filosofiei politice. În România de pildă, după alegerile din 1996, minoritatea maghiară – una dintre cele mai numeroase din Europa – spera că prin participarea reprezentanţilor săi la putere se vor crea premisele necesare depăşirii diferendelor dintre majoritate şi minoritate şi vor fi găsite acele mijloace instituţionale şi parlamentare care să garanteze sentimentul siguranţei păstrării culturii minoritare. După patru ani de negocieri susţinute, în pofida consecinţelor pozitive incontestabile, poziţiile celor două părţi nu s-au apropiat însă în mod semnificativ, iar acest exerciţiu de participare la guvernare a minorităţii maghiare s-a încheiat cu concluzia că între nivelul de aşteptări al minorităţii şi disponibilitatea majorităţii de a accepta instituţionalizarea drepturilor minoritare există încă discrepanţe.

Deşi cercetările noastre sunt motivate înainte de toate de aceste diferenţe de viziune (iar unul din obiectivele majore ale lucrării de faţă este acela de a crea, măcar parţial, premisele conceptuale, teoretice, pentru diminuarea treptată a discrepanţelor), fenomenul nu este nici pe departe unul izolat. Nu ne putem consola nici măcar cu gândul că este vorba doar de o moştenire a comunismului, renăscută după Războiul Rece, cu caracter regional limitat la zona de influenţă a fostei Uniuni Sovietice şi care îşi va găsi rezolvarea o dată cu succesul tranziţiei către democraţii consolidate a ţărilor din regiune. Există câteva curente de opinie influente în literatura de specialitate, care converg spre constatarea că natura tensiunilor latente şi a conflictelor etnice iscate în statele aparţinând

ariei de influenţă a fostei Uniuni Sovietice este în mare măsură similară cu tendinţele secesioniste şi devoluţioniste înregistrate în Occident sau cu luptele tribale, nerezolvate nici până acum, din statele fostei lumi coloniale: disensiunile pot fi mereu reduse la diferenţe culturale nerecunoscute sau contestate, ori legate de acestea, precum şi la identităţi politizate, explicate în ultimă instanţă prin faptul că graniţele politice intersectează sau circumscriu graniţe culturale[1].

Toate aceste dileme ale lumii contemporane readuc în atenţia opiniei publice internaţionale, a specialiştilor mai cu seamă, întrebări notorii cu care filosofia politică a fost confruntată de mai multe ori în decursul istoriei. Este democraţia reprezentativă posibilă într-o ţară caracterizată printr-un grad sporit de diversitate? Pot asigura adunările legislative şi guvernele ce rezultă în urma sufragiului – expresia voinţei majorităţii – egalitatea *de facto* a tuturor cetăţenilor într-o societate diversă caracterizată prin co-existenţa, sub forma unor veritabile societăţi paralele, a mai multor comunităţi sau va fi nevoie în continuare, şi după sfârşitul Războiului Rece, de metode autoritare pentru asigurarea stabilităţii şi securităţii regiunilor caracterizate prin diversitatea intereselor comunitare?

Cu diferite forme ale acestor dileme s-au confruntat gânditori iluştri, exprimând opinii pertinente în momente cruciale pentru şansele democraţiei autentice în istoria modernă a lumii. James Madison a fost probabil printre primii care, în 1787 – într-un eseu celebru, *The Federalist No. 10*, considerat cea mai autoritară interpretare a Constituţiei americane proaspăt elaborate – s-a confruntat cu dilema dacă o ţară precum Statele Unite, alcătuită din mai multe grupuri cu interese diverse, nu ar fi cumva prea mare ca să fie guvernabilă în mod democratic de un singur guvern. Aparent, în faţa dilemei astfel percepute nu există decât două soluţii, spune el, la fel de inacceptabile: „prima, de a distruge libertatea, care este indispensabilă pentru existenţa (democraţiei), a doua, de a impune aceleaşi opinii, pasiuni şi interese tuturor cetăţenilor"[2]. Dacă recurgerea la prima alternativă ar fi dovada lipsei de înţelepciune, cea de a doua este impracticabilă în opinia lui Madison, care a ajuns la concluzia că ideea federală (republicană), cuprinsă în Constituţie, este soluţia care permite până la urmă ca diferitele „fracţiuni" să fie reprezentate în instituţiile statului într-o

---

1. Cel puţin trei domenii mari ale filosofiei politice contemporane pot fi amintite aici. În primul rând *teoria relaţiilor internaţionale*, care în ultimii ani a evidenţiat importanţa identităţilor etnoculturale şi a politicilor identitare în privinţa securităţii şi stabilităţii internaţionale. (După recentele evenimente tragice din Iugoslavia, trebuie să recunoaştem însă că această descoperire a venit oarecum târziu.) Un al doilea mare domeniu este cel al *liberalismului*, supus unei reevaluări doctrinare, cu intenţia de a putea oferi soluţii *liberale* la problemele comunităţilor etnoculturale, neglijate până nu de mult de filosofia politică a liberalismului clasic. Al treilea mare domeniu vizează *teoria cetăţeniei*, care trebuie reactualizată şi ea, ţinând cont de noile evoluţii privind realitatea etnopolitică a lumii contemporane.
2. James Madison, „The Federalist nr. 10 (1787)", în: Melvin I. Urofsky (ed.), *Basic Readings in U.S. Democracy*, publicat de United States Information Agency, Division for the Study of the United States, Washington D.C. 20547, 1994, p. 45.

măsură suficientă pentru ca opiniile lor să se reflecte în deciziile guvernului şi, totodată, ca nici unul dintre aceste grupuri de interese să nu poată exercita un control tiranic asupra celorlalte.

Cu doar câţiva ani mai târziu, Thomas Jefferson, cel de al treilea preşedinte al Statelor Unite, în discursul său inaugural din 1801, a reiterat ideea că „doar prin asigurarea condiţiilor în care oamenii se pot bucura de libertatea neîngrădită de a fi diferiţi (...) poate prospera o societate democratică"[1].

Alexis de Tocqueville, în monumentala sa lucrare despre democraţia americană, publicată în două volume în 1835, respectiv 1840, a dedicat pagini ample problemei care a câştigat notorietate sub denumirea de „tirania majorităţii", fiind şi el profund preocupat de viitorul democraţiei, pe care a perceput-o ca evoluând către un ideal egalitar nivelator. Tocqueville a văzut în aceste evoluţii germenii unui nou tip de despotism, sub forma unei guvernări centralizate şi omniprezente, care ar putea ajunge în final la negarea libertăţii[2].

Problema tiraniei majorităţii l-a preocupat şi pe John Stuart Mill, marele filosof britanic, care l-a apreciat mult pe Tocqueville, fiind cel dintâi care i-a dedicat o amplă recenzie în *London Review*, imediat după apariţia primului volum al *Democraţiei în America*.

În temeinica sa lucrare despre guvernul reprezentativ, publicată în 1861, Mill ajunge la o concluzie ce pare să confirme, cel puţin parţial, temerile predecesorilor: pentru el, condiţia existenţei unei democraţii reprezentative este ca „graniţele guvernării să corespundă aproximativ graniţelor naţionalităţii". În opinia lui, „e aproape imposibil să-şi închipuie cineva existenţa unor instituţii libere într-o ţară în care convieţuiesc mai multe naţionalităţi"[3]. Dacă într-o ţară popoarele convieţuitoare nu sunt unite printr-o oarecare formă a sentimentului de comunitate (*fellow-feeling*), şi mai ales dacă aceste popoare vorbesc limbi diferite, este de neconceput să se formeze opinia publică necesară, în ultimă instanţă, guvernării reprezentative[4]. Opinia publică este instrumentul

1. *Cf.* M.I. Urofsky, *op.cit.*, p. 73.
2. „Consider că genul de opresiune care ameninţă democraţia diferă de tot ce s-a întâmplat în lume până în zilele noastre. (...) Naţiunile zilelor noastre nu pot preveni răspândirea egalităţii în mijlocul lor. Dar de felul în care se vor folosi de ea va depinde în mare măsură dacă egalitatea le va conduce spre servitute sau libertate, spre cunoaştere sau barbarie, spre prosperitate sau mizerie." *Cf.* Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Fontana Press, Londra, 1994, pp. 691, respectiv 705. Asupra acestei probleme, vezi Alexandru Zub, „Tocqueville et «instruire la démocratie»", în: Glatz Ferenc (ed.), *Európa vonzásában. Emlékkönyv Kosáry Domokos 80. Születésnapjára* (*În atracţia Europei. Volum comemorativ editat la împlinirea vârstei de 80 de ani de către Domokos Kosáry*), MTA Történettudományi Intézete, Budapesta, 1993, pp. 93-99.
3. John Stuart Mill, „Considerations on Representative Government", în: *On Liberty and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford - New York, 1998, p. 428.
4. Mill era conştient, bineînţeles, de existenţa statelor multinaţionale ca Elveţia şi Belgia. El era însă de părere că aceste două cazuri sunt exemple rare şi că la apariţia lor au concurat condiţii istorice care nu se pot generaliza. *Op.cit.*, p. 427.

infailibil prin care cei guvernaţi pot interveni în chestiunile guvernării. Pot exista, bineînţeles, şi forme autoritare de guvernare în societăţile divizate din punct de vedere etnocultural şi aflate pe trepte inferioare ale dezvoltării, însă „acolo unde instituţiile libertăţii sunt date sau există măcar pretenţia de a avea asemenea instituţii la unul din popoarele legate în mod artificial între ele, scopul guvernării este opus acestor intenţii (de a avea instituţii ale libertăţii). În aceste cazuri guvernul se vede nevoit să adâncească aceste contradicţii şi, ca să prevină «complotul», trebuie să se folosească de unul dintre popoarele respective pentru a le oprima pe celelalte"[1].

Aceste dileme ale clasicilor democraţiei americane, cât şi ale părintelui liberalismului britanic, au fost învăluite în uitare mai bine de un secol, în perioada ascensiunii naţionalismelor, care s-au ghidat după principiul omogenizator „un stat, un popor, o cultură, respectiv o limbă oficială". Ele au fost readuse însă în atenţia opiniei publice de către două evoluţii recente pe scena politică internaţională, în literatura de specialitate a anilor '90 regăsindu-se frecvente referiri la „problema madisoniană" sau la dilema lui Jefferson, respectiv a lui Mill.

Prima din aceste evoluţii este procesul de integrare europeană, context în care se pomeneşte din ce în ce mai frecvent de „deficitul de democraţie", de acea prăpastie crescândă care se adânceşte între interesele comunităţilor şi felul în care acestea apar reprezentate la nivelul instituţiilor comunitare. O atenţie sporită acordată studierii acestui nou fenomen pare să conducă la concluzia pe care Rainer Bauböck a formulat-o succint în felul următor: „şi cele mai largi interpretări *naţionale* ale conceptului de comunitate politică produc *deficite democratice* (în materie de reprezentare) şi *deficite liberale* (de inegalitate etnică şi de intoleranţă faţă de diversitate) din ce în ce mai mari"[2].

A doua evoluţie este sfârşitul neprevăzut al Războiului Rece şi colapsul ultimului sistem mondial totalitar, în urma căruia democraţia reprezentativă a pătruns în regiuni întinse ale lumii, caracterizate printr-un grad înalt de diversitate etnoculturală, în care stabilitatea a fost asigurată până nu de mult prin metode dictatoriale. În aceste ţări eliberate sau constituite pentru prima dată în istorie ca formaţiuni statale independente, democratice, diversele grupuri etnoculturale se folosesc de prerogativele democraţiei, se mobilizează din punct de vedere etnopolitic, iar felul în care ele încearcă promovarea intereselor comunitare proprii vine adesea în conflict cu priorităţile consolidării democratice într-o situaţie post-totalitară sau post-dictatorială.

Mill a aşternut pe hârtie gândurile citate mai sus pe când tocmai începuse să se contureze câmpul de forţă spiritual al liberalismului. Liberalismul a trecut de atunci prin stadii destul de controversate şi – cu toate că starea spirituală a

1. *Op.cit.*, p. 430.
2. Rainer Bauböck, „Sharing History and Future? Time Horizons of Democratic Membership in an Age of Migration", în: *Constellations*, vol. 4, nr. 3, ianuarie 1998, p. 320. Sublinierile aparţin în original.

liberalismului nu este nici acum prea fericită – sunt din ce în ce mai mulţi cei care descoperă actualitatea ideilor lui Mill.

Există, bineînţeles, şi păreri care nu împărtăşesc scepticismul marelui filosof liberal în ceea ce priveşte şansele reduse de reuşită ale democraţiei multiculturale sau lipsa de perspectivă pentru formaţiunile statale multinaţionale. Pornind de la constatarea discrepanţei profunde dintre realitatea etnoculturală a lumii contemporane şi aranjarea ei din punct de vedere etnopolitic, mulţi sunt de părere că democraţia liberală permite acomodarea cu diversitatea, dar pentru acest lucru este nevoie de reevaluarea critică a liberalismului clasic şi punerea în acord a acestuia cu practica democraţiilor liberale existente la ora actuală în lume. În opinia acestor specialişti, liberalismul reevaluat în conformitate cu provocările majore ale vremurilor noastre, perceput corect şi aplicat consecvent, poate juca un rol important în depăşirea universalismului steril originar în iluminism – a „miopiei culturale" cu care este asociat frecvent liberalismul – şi poate contribui la fundamentarea unor principii care să permită gestionarea mai eficientă, echitabilă a diferenţelor culturale, respectiv la fundamentarea instituţiilor libertăţii corespunzător nevoilor identităţilor rivale existente în cadrul aceleiaşi comunităţi politice[1].

---

1. Printre lucrările mai recente, importante în acest sens, trebuie evidenţiată cartea lui Robert A. Dahl care, într-o amplă tentativă de reaşezare a teoriei democraţiei moderne pe o temelie teoretică solidă şi coerentă, analizează inclusiv consecinţele diversităţii asupra sistemului instituţional al democraţiei. Pentru denumirea sistemului politic care se adaptează cu succes la condiţiile diversităţii şi care reuşeşte să administreze paşnic conflictele ce tensionează societăţile divizate, Dahl introduce termenul de *poliarhie*. În opinia lui Dahl, pentru ca statul naţional modern să facă faţă provocărilor contemporane, sistemul instituţional al poliarhiei – concretizat într-o extindere şi rafinare a instrumentelor democraţiei reprezentative tradiţionale – trebuie să completeze procesul democratic al guvernării reprezentative (R.A. Dahl, *Democracy and its Critics*, Yale University Press, New Haven şi Londra, 1989, pp. 213-244). Cultura politică a poliarhiilor occidentale rămâne însă în mod preponderent în aria de influenţă a individualismului liberal. În opinia unui alt autor influent, Arend Lijphart, modelul Westminster al democraţiei, bazat pe regula majorităţii, nu se poate aplica cu succes în cazul societăţilor divizate din punct de vedere religios, cultural, regional sau chiar ideologic. În asemenea situaţii, modelul democraţiei consociative, fundamentat pe principiul devoluţiei şi al participării la putere a diferitelor segmente constitutive ale comunităţii politice, poate fi aplicat cu şanse mai mari de succes şi cu mai multă eficienţă (A. Lijphart, „Democratic Political Systems", în: A. Bebler – J. Seroka (eds.), *Contemporary Political Systems: Classifications and Typologies*, Lynne Reiner, Boulder, 1990, pp. 71-87). Aspecte importante ale problemei sunt abordate şi în lucrările lui David Beetham (ed.), *Defining and Measuring Democracy*, SAGE Publications, Londra – Thousand Oaks – New Delhi, 1994, respectiv Hans Dieter Klingemann – Dieter Fuchs (eds.), *Citizens and the State*, Oxford University Press, Oxford – New York, 1998, în special pp. 417-444. În România, Adrian Miroiu poate fi amintit printre cei care s-au preocupat de această problemă. Vezi Adrian Miroiu, „Democraţia într-o lume a diferenţelor", în: *Revista de cercetări sociale*, anul II, 1995/4, pp. 135-152. Pentru o abordare interesantă a problemei, vezi Andrei Roth, *Naţionalism sau democratism ?*, Liga PRO EUROPA, Târgu-Mureş, 1999. Volumul include un

Scopul acestei lucrări este prezentarea în detaliu şi analiza critică a unui astfel de demers teoretic. Teoria care va constitui obiectul analizei în paginile care urmează este legată de numele lui Will Kymlicka[1] şi a devenit cunoscută în literatura de specialitate sub denumirea de „teoria cetăţeniei multiculturale" sau „teoria liberală a drepturilor minoritare". Lucrările lui Kymlicka[2] au fost

---

studiu intitulat „Majoritate naţională şi minorităţi etnice: dominaţie sau democraţie", în care autorul analizează poziţia controversatului A.C. Popovici despre relaţia dintre naţionalism şi democraţie, poziţie exprimată într-o lucrare publicată în 1910. Roth explică în felul următor repulsia lui Popivici faţă de democraţie, pe care acesta a calificat-o ca „dezastruoasă" pentru scopurile naţionalismului: „Popovici îşi argumentează în repetate rânduri opţiunea antidemocratică prin împrejurarea că în cadrul monarhiei austro-ungare (...) principiul democratic al majorităţii funcţionează împotriva minorităţii române; nicicând, spune el, românii ardeleni nu se vor emancipa, în condiţiile votului majoritar, de sub dominaţia majorităţii naţionale". *Op.cit.*, p. 26.

1. Will Kymlicka şi-a terminat studiile de filosofie în anul 1984 la Queen's University din Canada, iar în 1987 a obţinut titlul de doctor în filosofie la Oxford University. A desfăşurat activitate didactică şi de cercetare la Princeton University din SUA, la universităţile Queen's, Toronto, Ottawa, Carleton din Canada şi la European University Institute, respectiv Central European University.
   Între 1994 şi 1998 a fost director la Canadian Center for Philosophy and Public Policy. În prezent este profesor la Departamentul de filosofie din cadrul Queen's University din Kingston, Canada, este *Visiting Professor* la Universidad Pompeau Fabra, Barcelona, la Institute for Advanced Studies, Viena, la Central European University, Budapesta, şi *Visiting Fellow* la European Forum, European University Institute.
   Este membru în colegiul redacţional al mai multor publicaţii importante, cum ar fi *Review of Constitutional Studies*, *Ethnic and Racial Studies*, *Citizenship Studies*, *Philosopher's Annual*, *Dialogue: Canadian Philosophical Review*.
   În 1996 i s-a decernat distincţia C.B. Macpherson de către Canadian Political Science Association şi premiul Ralph J. Brunche de către American Political Science Association, iar în perioada 1998-2001 este posesorul unui SSHRC Strategic Grant Award.
   Lucrările sale (pentru detalii vezi Anexa 1) au fost traduse în 19 limbi, după cum urmează: franceză şi spaniolă (câte 10 lucrări), italiană şi catalană (câte 6 lucrări), română şi germană (câte 4 lucrări), maghiară şi suedeză (câte 3 lucrări), sârbo-croată, olandeză şi japoneză (câte 2 lucrări) şi cehă, chineză, greacă, ebraică, norvegiană, poloneză, rusă şi turcă (câte o lucrare). Volumul *Multicultural Citizenship* a fost tradus şi publicat – sau este în curs de apariţie – în 11 limbi.
   În volumul cu titlul *A New Handbook of Political Science*, editat de Robert E. Goodin şi Hans-Dieter Klingemann, în capitolul „Political Theory", Will Kymlicka figurează printre autorii cel mai des invocaţi, împreună cu R. Goodin şi J. Habermas, şi este menţionat printre primii 39 de autori consideraţi integratori în domeniul lor. *Cf. op.cit.*, pp. 36, respectiv 42.
2. Lucrările mai importante sunt următoarele: *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1989; *Contemporary Political Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1990; *The Rights of Minority Cultures* (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1995; *MC*, Clarendon Press, Oxford, 1995; *States, Nations and Cultures*, Van Gorcum, Postbus, 1997; *Ethnicity and Group Rights* (ed. împreună cu Ian Shapiro), New York University Press, New York – Londra, 1997, precum şi un număr impresionant de articole în volume colective şi diferite periodice. Pentru lista completă, vezi Anexa 1.

accesibile publicului larg începând cu 1989, şi de atunci au dat naştere unor ample polemici în diferitele publicaţii internaţionale de specialitate[1].

Ipoteza lucrării de faţă este aceea că teoria elaborată de Kymlicka oferă o bază doctrinară cu ajutorul căreia „problema madisoniană", dilema lui Jefferson, Tocqueville sau Mill, poate fi depăşită, iar condiţiile democraţiei în societăţile multiculturale pot fi identificate – din perspectiva filosofiei politice normative, cel puţin.

Pentru verificarea ipotezei, vom parcurge un drum destul de sinuos. Prima parte a volumului va fi dedicată conflictelor produse de diferenţele culturale şi de identităţile etnopolitice contestate şi va încerca înainte de toate să contureze dimensiunile actuale ale problemei. Voi trece în revistă conceptele şi modelele teoretice folosite la caracterizarea şi descrierea conflictelor etnopolitice (capitolul 2), precum şi modalităţile cele mai frecvente de gestionare sau „soluţionare" a crizelor (capitolul 3). Lipsa de eficienţă a multora dintre aceste „soluţii", respectiv problemele morale pe care acestea le ridică ne vor conduce la constatarea că pacea etnopolitică şi, în ultimă instanţă, stabilitatea lumii pe termen mediu şi lung presupun întemeierea metodelor de prevenire şi de gestionare a conflictelor pe principiile dreptăţii şi echităţii etnoculturale.

Va urma prezentarea teoriei liberale a drepturilor minoritare ca un demers teoretic, având pretenţia de a oferi o fundamentare coerentă a acestor principii în cadrul liberalismului reconsiderat în mod corespunzător. Un capitol va fi dedicat bazelor conceptuale ale teoriei (capitolul 6), după care vor fi analizate pe rând principalele teze ale acesteia (capitolul 7).

În partea a treia voi surprinde într-o manieră sintetică receptarea critică a teoriei lui Kymlicka, grupând argumentele critice regăsite în luările de poziţie ale comentatorilor în categorii, pe baza principalelor elemente conceptuale şi teze ale teoriei (capitolul 9). Un capitol separat va fi dedicat modului în care lucrările lui Will Kymlicka au fost receptate în România (capitolul 10).

Imaginea de ansamblu care se va desprinde în urma acestei sinteze ne va ajuta să identificăm în ultima parte a lucrării câteva perspective privind relevanţa, respectiv consecinţele normative ale teoriei liberale a drepturilor minoritare (capitolul 11). Astfel, în cadrul unui prim subcapitol, voi analiza consecinţele normative ale teoriei privind conflictele etnopolitice. Voi semnala după aceea câteva convergenţe concludente de idei între teoria liberală a drepturilor minoritare şi unele teme majore ale agendei politice internaţionale. Având în vedere faptul că multe din problemele vizate de teoria lui Kymlicka se pun în mod pregnant în contextul procesului de integrare europeană, mai ales din perspectiva „cetăţeniei multiculturale", un subcapitol separat va fi dedicat acestor aspecte.

În final, în baza celor trecute în revistă, voi reveni la întrebarea de la care am plecat, cea referitoare la condiţiile în care democraţia devine posibilă şi

1. Referitor la datele bibliografice ale articolelor critice, vezi Anexa 2.

funcţională în societăţile multiculturale, evaluând consecinţele doctrinare şi normative ale teoriei lui Kymlicka privind această provocare majoră pentru lumea contemporană.

Nu pot încheia această succintă introducere fără a menţiona că lucrarea de faţă ar fi fost imposibil de realizat fără amabilitatea lui Will Kymlicka însuşi, care mi-a pus la dispoziţie opera domniei sale, unele dintre lucrări sub formă de manuscris, şi care a avut răbdarea să-mi ghideze cercetările în perioada stagiului pe care l-am petrecut la Departamentul de filosofie al Universităţii din Ottawa. Discuţiile purtate cu Will Kymlicka, accesul la lucrările de exegeză despre teoria sa, multe încă în manuscris, timpul petrecut în bibliotecile din Ottawa şi raportarea la realitatea canadiană, inclusiv cea din Québec, au avut – în mod evident – un impact major asupra modului în care această lucrare a început să prindă contur. Cu Will Kymlicka am rămas în contact permanent pe tot parcursul elaborării volumului, ceea ce mi-a permis să clarific chestiunile de detaliu apărute pe parcurs şi să urmăresc evoluţia receptării teoriei sale în diferite medii academice şi politice.

Se cuvine menţionată totodată amabilitatea domnilor profesori Daniel Barbu, Nicolae Kallos, Andrei Roth şi Alexandru Zub, care au avut bunăvoinţa de a citi lucrarea în manuscris şi de a-mi oferi sugestii menite a ameliora din eventualele deficienţe, inevitabile de altfel în etapa actuală a cercetărilor.

Tuturor celor menţionaţi, dar şi celorlalţi care au formulat aprecieri sau recomandări şi, într-un fel sau altul, au fost alături de mine pe parcursul elaborării lucrării, le port un gând de pioasă recunoştinţă: lui Gabriel Andreescu, Gáspár Bíró, Mihai Dinu Gheorghiu, Miklós Hadas, Andor Horváth, Victor Karady, Marius Lazăr, Adrian Marino, Lucian Nastasă, Philip Schlesinger, John W. Thomas, Renate Weber, Wolfgang Zellner şi – nu în ultimul rând – soţiei şi copiilor mei.

BCUJASSYCENTRU

PARTEA ÎNTÂI

DIMENSIUNILE PROBLEMEI

1. Conflicte etnopolitice în lume

După 1960 a crescut spectaculos numărul grupurilor etnoculturale care s-au mobilizat pentru obţinerea recunoaşterii oficiale a specificului lor şi a drepturilor menite să asigure păstrarea identităţii şi a culturii proprii. Aceste revendicări şi voinţa politică opusă lor sunt socotite de cei mai mulţi analişti sursa celor mai grave conflicte interne şi interstatale de după terminarea celui de al doilea război mondial – consideră Ted Robert Gurr şi Barbara Harff într-o lucrare publicată în 1994, care îşi propune inventarierea şi modelarea teoretică a conflictelor etnopolitice din întreaga lume[1].

O cercetare complexă – proiectul *Minorities at Risk* – iniţiată de Gurr în 1986, care începând cu anul 1988 se desfăşoară în cadrul Universităţii din Maryland, SUA, fiind actualizată periodic, a identificat 233 de grupuri etnoculturale răspândite în lume, semnificative ca dimensiune şi supuse discriminării, care puteau fi considerate mobilizate din aceste cauze[2]. Din cazurile supuse analizei, 74 se găseau în Africa, 43 în Asia, 32 în ţările fostului Bloc Sovietic, 31 în Orientul Apropiat, 29 în America de Sud, iar 24 în ţările occidentale cu democraţie dezvoltată. Populaţia totală a grupurilor inventariate însumează peste 900 de milioane de suflete, reprezentând nu mai puţin de o şesime din locuitorii globului la acea vreme. După destrămarea Uniunii Sovietice, în aproximativ 10 cazuri conflictele evidenţiate s-au rezolvat formal, în schimb în republicile membre devenite independente au apărut cel puţin 30 de conflicte noi.

În aproape 80% din cazurile analizate, autorii studiului au constatat că grupul etnocultural contestatar trăieşte în condiţii de discriminare, având

1. Ted Robert Gurr – Barbara Harff, *Ethnic Conflict in World Politics*, Westview Press, Boulder – San Francisco – Oxford, 1994.
2. Ted Robert Gurr, *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflict*, United States Institute of Peace Press, Washington D.C., 1993.

rădăcini istorice sau de origine mai recentă (în restul de 20%, motivul declanşării conflictelor fiind de altă natură - teritorii disputate, lupta pentru supremaţie, tentative de a dobândi controlul exclusiv asupra resurselor etc.): în 147 din cazuri s-a putut evidenţia prezenţa discriminării economice, iar în 168 de cazuri discriminarea s-a dovedit a fi de natură politică. Lipsa egalităţii şanselor economice sau reprezentarea politică disproporţionată se concretizează în multe cazuri în încălcarea flagrantă a drepturilor universale ale omului.

Din cazurile examinate, peste 200 de grupuri dispun de o organizaţie politic activă - creată cândva între 1945 şi 1989 -, căutând să reprezinte interesele comunităţii faţă de guvernul care oprimă sau grupul majoritar dominant. Lupta pentru validarea intereselor a început în majoritatea covârşitoare a cazurilor cu manifestări politice paşnice, unele transformându-se treptat în revolte şi acţiuni teroriste, ulterior escaladându-se în cel puţin 80 de cazuri în lupte de gherilă sau război civil. Cele mai grave 49 de cazuri au degenerat în conflicte comunitare prelungite (*protracted communal conflict*), dintre care 16 s-au înregistrat în Asia, 12 în Africa, 11 în Orientul Mijlociu, 8 în democraţiile occidentale şi câte unul în America de Sud şi ţările fostului Bloc Sovietic.

Conflictele comunitare prelungite cauzate de revendicările grupurilor etnoculturale au produs suferinţe şi pagube imense, ducând la pierderea mai multor vieţi omeneşti decât orice alt conflict iscat după cel de-al doilea război mondial. Moartea a cel puţin 4 milioane de oameni este legată demonstrabil de aceste conflicte sau de urmările lor, numai în decursul unui singur an, în 1993, existând două sute de mii de victime. În acelaşi an, 69% din cei 42 de milioane de refugiaţi înregistraţi în lume au fost obligaţi să-şi părăsească locul de origine din cauza conflictelor şi a represaliilor datorate revendicărilor de ordin etnopolitic. Din cauza persecuţiei pe bază etnică, 9 milioane de oameni au fost nevoiţi să caute refugiu într-o altă ţară, având nevoie de ajutorul ţării de refugiu sau de cel al organizaţiilor internaţionale, iar 17 milioane de persoane erau luate în evidenţă ca refugiaţi în propria lor ţară[1].

Actualizarea în 1996 a datelor cercetării *Minorities at Risk* vorbeşte deja de existenţa a 268 de comunităţi mobilizate etnopolitic, din care 100 au fost implicate în conflicte violente la un moment dat în intervalul 1945-1990. Aproximativ 20% din populaţia lumii se află în spatele acestor mişcări revendicative şi în peste 60 din statele lumii - ceea ce reprezintă aproape o treime din numărul total de state recunoscute în momentul de faţă de către

1. Aceste cifre reflectă situaţia înregistrată până în anul 1993.

comunitatea internaţională – există mişcări pentru autonomie totală sau pentru un grad oarecare de autoadministrare. La începutul anului 1996, cel puţin 40 de conflicte sângeroase erau în toi, peste jumătate dintre ele ameninţând cu escaladarea violenţelor, cu agravarea represiunilor şi cu crize umanitare de proporţii. În intervalul 1945-1995 s-au consemnat 50 de tentative de genocid sau de exterminare în masă, urmărind eliminarea fizică a peste 70 de comunităţi etnice sau religioase. Aceste atrocităţi au cauzat cel puţin 9 milioane (conform anumitor surse, 20 de milioane) de victime din rândul civililor. În 1995 numărul refugiaţilor consemnaţi în evidenţele internaţionale se ridica la 27 de milioane, iar al celor dislocaţi în propria lor ţară era de 23 milioane[1].

În majoritatea cazurilor, comunitatea internaţională asistă neputincioasă la aceste conflicte comunitare care, din perspectiva mai multor ani sau, uneori, chiar decenii, par a fi de nesoluţionat[2].

În opinia lui Gurr şi Harff, situaţia internă a ţărilor nu poate fi incriminată în mod exclusiv şi unilateral pentru apariţia animozităţilor. Numeroşi factori internaţionali concură la izbucnirea conflictelor sau îngreunează luarea unor măsuri eficiente menite să înlăture rapid şi eficient divergenţele ori să prevină tensiunile.

Printre cei mai importanţi factori de acest gen se numără, în opinia autorilor, consensul dominant în teoria relaţiilor internaţionale, referitor la suveranitatea statului naţional şi la inviolabilitatea graniţelor existente. Datorită principiilor acceptate de comunitatea internaţională a statelor, specialiştii se află în imposibilitatea de a face recunoscută, pe de o parte, ca o *stare de fapt* tensiunea prezentă între sistemul statal existent şi identităţile etnice subnaţionale sau etnoculturale, iar pe de alta, de a sugera răspunsul teoretic, respectiv soluţia, sub aspect practic, la această provocare a politicii internaţionale contemporane. După destrămarea sistemului colonial de pildă – în ciuda declamării frecvente a lozincii autodeterminării naţionale –, noile graniţe dintre state s-au trasat conform intereselor zonelor de influenţă ale marilor puteri, neglijându-se flagrant caracteristicile demografice şi culturale, ceea ce, pe baza uzanţelor internaţionale existente, avea să aibă drept urmare asistarea neputincioasă a comunităţii internaţionale la ororile

1. T.R. Gurr, „Minorities, Nationalism, and Ethnopolitical Conflict", în: Ch.A. Crocker – F.O. Hampson – P. Aall (eds), *Managing Global Chaos. Sources and Responses to International Conflict*, United States Institute of Peace Press, Washington D.C., 1997, pp. 53-79.
2. În perioada investigată, până în 1993, ONU a intervenit de treisprezece ori şi a trimis trupe de menţinere a păcii în varii regiuni de pe mapamond, implicându-se în şapte cazuri de conflicte comunitare. *Cf.* Gurr – Harff, *op.cit.*, p. 13.

produse în câteva dintre aceste ţări, orori care s-au înregistrat în numele dorinţei legitime de făurire a statului naţional (*nation-building*)[1].

Prin lipsa recunoaşterii de către comunitatea internaţională a acestor tensiuni se explică numărul în creştere al revendicărilor de autonomie şi al mişcărilor secesioniste în lume, a căror soluţionare principială nu este reglementată la ora actuală de normele internaţionale. În opinia lui Gurr şi Harff, acest vid de principii este într-o strânsă legătură deopotrivă cu sprijinul intern şi cu simpatia supuşilor de care se bucură dictatorii de genul lui Saddam Hussein sau de care s-au bucurat în Europa Centrală şi de Est etnocraţii de tipul lui Miloşevici, Tudjman sau Mečiar. Pe seama aceloraşi lacune ale dreptului internaţional poate fi trecut şi faptul că, la sfârşitul secolului douăzeci, spaimele colective care se generează reciproc pot „legitima" chiar şi purificările etnice, în cazurile în care multitudinea de mijloace ce reglementează evoluţia relaţiilor internaţionale nu oferă soluţii satisfăcătoare pentru toate părţile implicate. Comunitatea internaţională nu se poate mândri nici cu succese înregistrate în gestionarea crizei din Eritreea, respectiv Kashmir, nici cu soluţionarea problemei kurzilor, situaţii în care ideile dominante ale teoriei relaţiilor internaţionale sunt neputincioase şi lipsite de rezultat[2].

Sfârşitul Războiului Rece a zguduit atât teoria, cât şi practica relaţiilor internaţionale. Schimbarea neaşteptată din 1989 a ştirbit destul de mult reputaţia acestei teorii – fără deosebire de şcoli sau curente metodologice –, specialiştii fiind confruntaţi în repetate rânduri cu întrebarea: ce fel de teorie este aceea care nu a fost capabilă să prognozeze o rearanjare politică

1. Macias Nguma, dictatorul Guineei Ecuatoriale, şi Idi Amin, cel al Ugandei, au dispus uciderea miilor de adversari politici de altă etnie între 1968-1979, respectiv 1971-1979. „Aceste evenimente odioase nu au declanşat nici o reacţie efectivă din partea ONU, doar câteva state au condamnat cele petrecute în luări de poziţii izolate. Amin şi Macias au primit practic mînă liberă să-şi ucidă presupuşii adversari, în parte datorită faptului că ţările lor erau puţin importante atât pentru Statele Unite, cât şi pentru Uniunea Sovietică." *Cf.* Gurr – Harff, *op.cit.*, p. 11.
2. Situaţia nu s-a schimbat în mod semnificativ, în ciuda aparenţelor, nici după intervenţia NATO în Kosovo. În absenţa unor principii privind comportamentul statal acceptabil, în particular, şi a unor principii ale echităţii etnoculturale, în general, comunitatea internaţională a rămas împărţită în ceea ce priveşte oportunitatea şi metoda intervenţiei. Aceleaşi lacune ale normelor internaţionale pot fi făcute răspunzătoare inclusiv pentru ineficienţa soluţiei impuse în problema Kosovo: obiectivul major al comunităţii internaţionale, restaurarea unei societăţi multiculturale paşnice în regiune, se loveşte de dificultăţi aparent insurmontabile. *Cf. International Crisis Group News*, 7 martie 2000, www.crisisweb.org/icghome.htm. Asupra problemei standardelor de comportament statal impuse de comunitatea internaţională voi reveni în ultima parte a prezentei lucrări.

de o asemenea anvergură[1]? După prăbuşirea ordinii mondiale bipolare, stabile şi calculabile, politicienii s-au văzut dintr-o dată nevoiţi să se orienteze într-o lume multipolară, rapsodică şi fragmentată de-a lungul mai multor linii de sciziune, în care a încetat să existe un sistem de principii suficient de coerent care să fie util în gestionarea problemelor apărute. Pe de altă parte, lipsa normelor internaţionale eficiente îi încurajează pe anumiţi politicieni din Balcani, Caucaz, Asia de Sud-Est şi Africa să recurgă la „soluţii" impuse de către guvernele etnocratice, nedoritoare să tolereze diferenţele culturale. Aceleaşi condiţii îi împing pe conducătorii din India şi Pakistan să apeleze la ameninţări nucleare reciproce, în încercarea de a-şi impune punctul de vedere în legătură cu disensiunile din Kashmir.

În literatura de după 1989 a naţionalismelor şi a conflictelor interetnice se găsesc referiri destul de frecvente la faptul că ieşirea la rampă a naţionalismelor virulente este, de fapt, un fenomen postcomunist, care şi-a găsit un mediu fertil în vidul ideologic creat după prăbuşirea hegemoniei sovietice. Datele studiului amintit nu vin însă în sprijinul acestei prezumţii. Dinamica tuturor conflictelor etnice studiate de Gurr a înregistrat o răbufnire mai însemnată în jurul anilor '60, iar în tendinţa de creştere apărută de atunci intră – fără să se fi înregistrat un nou salt cantitativ – şi evenimentele de după 1989.

Cuplul de autori Gurr – Harff este de acord însă cu cei care înclină să descopere asemănări între starea de spirit a anilor '90 şi cea de după încheierea primului război mondial. Cu toate că nu se hazardează cu concluziile lor, ca Rogers Brubaker – care într-o lucrare recentă afirma că situaţia Rusiei după prăbuşirea Uniunii Sovietice poate fi asemănată cu cea a Germaniei pe vremea Republicii de la Weimar[2] –, cei doi iau în calcul posibila apariţie pe scena politică a dictatorilor care, în urma dispariţiei hegemoniei imperiale şi a naşterii unor noi state având minorităţi naţionale

1. John Baylis – Steve Smith (eds), *The Globalization of World Politics. An Introduction to International Relations*, Oxford University Press, Oxford, 1997, pp. 89-107.
2. Pierre Bourdieu l-a salutat ca pe reprezentantul promiţător al sociologiei reflexive pe Rogers Brubaker, cu ocazia apariţiei cărţii sale intitulată *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe* (Cambridge University Press, Cambridge, 1996). Lucrarea sparge tiparul abordărilor tradiţionale ale naţionalismului axate pe procesul făuririi naţiunii şi îşi îndreaptă atenţia spre fenomene şi componente aflate până nu de mult în afara sferei de cercetare a specialiştilor. Un astfel de exemplu este naţionalismul legat de conceptul de patrie – *homeland nationalism* – scos la rampă prin comparaţia făcută între situaţia Germaniei de după Weimar şi cea a Rusiei de după destrămarea Uniunii Sovietice. *Cf. op.cit.*, pp. 107-147.

însemnate – şi nu în ultimul rând chiar minorităţi ruseşti –, mizează pe animozităţi, ideologii naţionale exclusiviste şi disensiuni interetnice în încercarea lor de a cîştiga capital politic.

2. Tipologia interpretărilor şi analiza teoretică a conflictelor etnoculturale

În pofida potenţialului destabilizator pe care conflictele etnopolitice îl pot avea atât în ceea ce priveşte coeziunea internă a statelor, cât şi stabilitatea relaţiilor internaţionale, fenomenul a început să devină obiectul unor cercetări mai ample, cu ambiţii de interpretare sau modelare teoretică, abia în a doua jumătate a anilor '80. Lucrarea lui Donald L. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, publicată în 1985, a fost salutată de cei mai mulţi specialişti – printre care Nathan Glazer, Benedict Anderson, Arend Lijphart şi Samuel P. Huntington – ca o primă sinteză deschizătoare de drumuri, ce nu va putea fi trecută cu vederea de nici o analiză viitoare privind condiţiile în care conflictele etnoculturale apar, proliferează şi se sting[1]. La acea dată, Horowitz a sesizat că exista deja o abundenţă de date privind consecinţele etnicităţii, dar lipseau aproape cu desăvârşire acele generalizări cuprinzătoare care au capacitatea de a ordona multitudinea de date empirice. „Nu ducem lipsa unor informaţii de bază privind etnicitatea. Ceea ce ne lipseşte este explicaţia – principii cu ajutorul cărora am putea clasifica exemplele, descifra structura şi textura relaţiilor de grup, înţelege tipologia conflictelor –, explicaţia care este valabilă într-o perspectivă transculturală. Pe scurt, suntem în posesia a prea multor cunoştinţe şi a prea puţină înţelegere..." –, scria Horowitz în prefaţa unei lucrări impresionante atât prin dimensiunile ei, cât şi prin profunzimea analizei[2].

În pofida intenţiei declarate şi a acestor calităţi de necontestat, lucrarea lui Horowitz rămâne datoare cu o explicaţie sintetică privind condiţiile care favorizează apariţia conflictelor etnopolitice. Bazată pe analiza comparată, extrem de nuanţată, a peste 150 de grupuri etnoculturale aflate în conflict, lucrarea se sfieşte parcă să ofere în concluzie ceea ce se găseşte aproape din abundenţă în literatura de specialitate a anilor '90: un model cauzal al conflictului etnopolitic şi o tipologie a conflictelor bazată pe acest model.

1. D.L. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londra, 1985.
2. *Op.cit.*, p. 11.

În subcapitolele care urmează voi trece în revistă câteva dintre aceste abordări. Voi începe cu o succintă prezentare a punctului de vedere al lui Horowitz, după care voi prezenta modelul Gurr – Harff, abordarea lui Lake şi Rothchild şi, în final, cadrul teoretic propus de Zellner.

Se cuvine precizat că trecerea în revistă a acestor modele explicative nu urmăreşte realizarea unei sinteze privind geneza conflictului etnopolitic. Pe parcursul prezentării, accentul va cădea asupra acelor modele şi – în interiorul acestora – asupra acelor detalii pe care le consider edificatoare din perspectiva teoriei liberale a drepturilor minoritare, obiectivul central al lucrării prezente.

Abordările care vor fi redate pe scurt în cele ce urmează converg spre o definiţie a noţiunii de *conflict* ca un proces de interacţiune între doi sau mai mulţi actori care urmăresc cauzarea de prejudicii, incomodarea sau eliminarea celui perceput ca având scopuri sau interese incompatibile. Termenul astfel conceput implică deci atât relaţii caracterizate prin opinii, atitudini şi comportamente adverse, cât şi procese de interdependenţă dinamică – negocieri, ostilităţi, violenţe şi luptă armată – între actori.

2.1. Punctul de vedere al lui Donald Horowitz

În opinia lui Horowitz, notorietatea de care conflictul etnic se bucură în istoria modernă a lumii poate fi pusă în legătură cu cel puţin trei evoluţii în sistemul relaţiilor internaţionale.

Prima este răspândirea – în mai multe etape – a doctrinei autodeterminării naţionale. Avându-şi originea în principiul suveranităţii populare al secolului al XVIII-lea, doctrina a jucat un rol hotărâtor în fundamentarea naţionalismelor din secolul următor, a oferit ideologia unificării Germaniei şi Italiei, a dezmembrat imperii şi – în interpretarea wilsoniană a termenului – a contribuit la redefinirea graniţelor din Europa Centrală şi de Est. Doctrina a revenit în atenţie după cel de al doilea război mondial, în cursul procesului de decolonizare din Africa şi Asia.

Cu toate că de cele mai multe ori a răspuns unor necesităţi istorice, aplicarea principiului autodeterminării naţionale nu a avut drept consecinţă doar aplanarea conflictelor cu caracter etnopolitic. Implementarea principiului s-a oprit în mod frecvent la graniţele vechi, coloniale, în interiorul cărora nişte societăţi adânc divizate au rămas să se confrunte cu întrebarea: cui aparţin în fond statele noi ce şi-au dobândit independenţa? Dacă unele grupuri revendicau puterea, altele erau de părere că procesul de aplicare a principiului autodeterminării este incomplet şi că trebuie perseverat până la dobândirea independenţei tuturor comunităţilor etnoculturale. În opinia lui Horowitz, exercitarea autodeterminării naţionale la o scară precum cea

a procesului de decolonizare a avut reverberaţii inclusiv în Europa Occidentală şi în America de Nord. Acordarea suveranităţii fostelor colonii belgiene (Zair, Rwanda şi Burundi) a contribuit la mobilizarea flamandă şi la apariţia mişcării autonomiste a acestei comunităţi din Belgia. Emanciparea popoarelor africane a jucat un rol important în mişcările din Statele Unite împotriva discriminării rasiale, ca şi în mobilizarea comunităţii francofone din Québec, membrii căreia au început să se autointituleze *„nègres blancs d'Amérique"*[1].

Răspândirea pe scară largă a ideologiei egalitare a contribuit şi ea, în opinia lui Horowitz, la multiplicarea situaţiilor de conflict etnopolitic. Propagarea normelor egalităţii şi echităţii a avut ca efect refuzul generalizat al subordonării etnice ca un lucru nelegitim, precum şi răspândirea tendinţei de comparare a situaţiei propriului grup etnic cu standardele grupurilor învecinate. Concluziile acestor comparaţii au scos la iveală dezavantajele competitive ale grupului, devenind sursa unor mobilizări cu un serios potenţial conflictogen.

Sistemul statal existent, originar în feudalismul european şi în sistemul colonial, joacă şi el un rol important, oferind practic cadrul în care conflictele etnopolitice apar şi se desfăşoară: preocupările pentru acapararea controlului în stat şi excluderea din acest exerciţiu a tuturor rivalilor se află adesea la rădăcinile conflictului etnic.

Dincolo de aceste considerente preliminare, autorul monumentalei lucrări *Ethnic Groups in Conflict* consideră că o teorie generală a conflictului etnic trebuie să depăşească barierele conceptuale ale explicaţiilor reducţioniste care încearcă să ofere nişte modele teoretice ale conflictului etnopolitic prin accentuarea rolului *modernizării*, al *intereselor economice* sau al *pluralismului* cultural. Faptul ce aşteaptă încă o explicaţie fundamentată teoretic, opinează Horowitz, este acest mister al contradicţiei dintre obiectivele individualiste prin excelenţă ale competiţiei şi egalităţii, pe de o parte, şi avansarea lor în numele colectivităţii, pe de altă parte, printr-un discurs şi o retorică identice din punct de vedere structural, cu ajutorul cărora diferitele comunităţi se pot considera respectabile, asemănătoare în aspiraţii şi obiective, participante ca parteneri egali în procesul amplu şi la modă al emancipării.

Teoria modernizării susţine că fenomenul conflictului etnic este produsul colateral al modernizării. Karl W. Deutsch a fost primul care a stabilit această legătură, într-un studiu publicat în 1961, enunţând că procesul „mobilizării sociale" – prin care el a înţeles tranziţia unei majorităţi

1. *Op.cit.*, p. 5. Citatul reproduce titlul cărţii lui Pierre Vallieres, apărută la Editura Parti Pris, Montreal, 1968.

covârşitoare a populaţiei unei ţări de la o formă tradiţională de viaţă la una modernă – este direct legat de conflictul etnic[1]. În opinia sa, conflictul etnic este produsul competiţiei dintre rata mobilizării sociale şi rata asimilării, proporţia segmentului de populaţie mobilizat, dar încă neasimilat fiind *primul indicator crud* al conflictului de grup. Versiuni mai recente şi mai elaborate ale teoriei modernizării accentuează faptul că indivizii implicaţi în procesele economice şi politice ale modernizării sunt mai predispuşi la conflicte, nu din cauza diferenţelor ce îi caracterizează, ci tocmai datorită faptului că ei devin din ce în ce mai asemănători: doresc aceleaşi lucruri, au ambiţii identice, urmăresc obiective similare.

Teoriile care pun accentul pe interesele economice fac parte din categoria explicaţiilor materialiste. Acestea au mai multe variante, unele echivalând ameninţarea cu conflictele etnice cu o manipulare a elitelor în vederea deturnării atenţiei opiniei publice de la adversarul real, altele susţinând că etnicitatea este o expresie fidelă a intereselor economice de grup, iar altele accentuând rolul intereselor economice incompatibile ale unor „minorităţi antreprenoriale" şi ale „societăţii gazdă". În aceste cazuri din urmă, încercarea de a limita creşterea influenţei şi a puterii economice a „minorităţilor antreprenoriale" poate declanşa reacţii agresive, genocidale chiar, din partea populaţiei „societăţii gazdă"[2].

În accepţiunea lui J.S. Furnivall, o societate caracterizată prin pluralism cultural este lipsită de valori împărtăşite în comun, divergenţele culturale sunt dominante, iar contactele dintre membrii diferitelor comunităţi se reduc la relaţii şi schimburi economice. În asemenea condiţii, sistemul politic poate fi menţinut integru doar cu ajutorul forţei, motiv pentru care societăţile diverse din punct de vedere etnocultural sunt extrem de instabile şi au un potenţial conflictogen ridicat[3]. Un alt exponent al pluralismului cultural, M.G. Smith, este de părere că existenţa societăţilor divizate din punct de vedere cultural este legată în mod indisociabil de existenţa paralelă a mai multor grupuri care deţin sisteme instituţionale reciproc incompatibile. Aceste sisteme tind fiecare către integrare şi consistenţă internă, ceea ce are drept consecinţă formarea mai multor unităţi socio-culturale închise în cadrul unei singure comunităţi politice. Ordinea politică menită

1. Karl W. Deutsch, „Social Mobilization and Political Development", în: *American Political Science Review*, vol. LV, 1961, pp. 493-514; Horowitz, *op.cit.*, p. 99.
2. Referitor la teoria intereselor economice, vezi Pierre van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, Esevier, New York, 1981, pp. 137-156, respectiv Edna Bonacich, „A Theory of Middleman Minorities", în: *American Sociological Review*, vol. XXXVIII, 1973.
3. J.S. Furnivall, *Colonial Policy and Practice*, Cambridge University Press, Londra, 1948.

să asigure unitatea şi stabilitatea unei astfel de societăţi nu se poate baza decât pe subordonarea unui segment (cultural) al societăţii celuilalt – opinează Smith, situându-se astfel, împreună cu Furnivall, în tabăra celor care împărtăşesc scepticismul lui Mill referitor la şansele reduse ale guvernării democratice în societăţile divizate din punct de vedere etnocultural. În opinia sa, societăţile caracterizate prin pluralism cultural sunt purtătoare ale germenilor conflictului etnic[1].

Deşi le consideră puncte de plecare utile, Horowitz este de părere că aceste explicaţii ale conflictului etnic rămân unilaterale şi, chiar dacă surprind elemente importante ale motivaţiei conflictului etnopolitic, sunt inconsistente şi eşuează în oferirea unei explicaţii coerente şi exhaustive.

Teoriile modernizării rămân datoare, de exemplu, cu o explicaţie privitoare la motivele pentru care masele nemodernizate se mobilizează la rândul lor şi rămân loiale elitelor, care au interese evidente în declanşarea conflictelor etnice şi pentru care tribalismul devine masca privilegiilor de clasă. În opinia lui Horowitz, un fenomen de această amploare, implicând mase largi de oameni şi reprodus de ţară după ţară, nu poate fi pus pe seama „falsei conştiinţe" sau a manipulării elitelor. Pentru ca un curent asemănător să aibă succes, el trebuie să apeleze la sentimente de masă, la aprehensiuni şi aspiraţii capabile să mobilizeze energii colective. Teoriile modernizării neglijează deci eterogenitatea motivaţiilor conflictului etnopolitic[2].

Teoriile care încearcă să stabilească o relaţie directă între competiţia economică şi rivalizarea etnopolitică eşuează şi ele, este de părere Horowitz, în a oferi o explicaţie nuanţată, omiţând să conştientizeze caracterul derivativ al competiţiei economice. Diversitatea etnică este premergătoare de obicei segmentării pieţei forţei de muncă şi segmentării economiei, iar teoriile care pun accentul pe rivalizarea competitivă în sfera economică nu pot explica dimensiunile emoţionale caracteristice situaţiilor de conflict etnic. Conceptele de genul „un loc legitim în această ţară" sau „fiinţa naţiunii", ca şi simbolurile prestigiului naţional, sunt adesea determinanţi ai comportamentului colectiv care preced interesele pur economice[3].

Teoria pluralismului cultural operează cu un concept nediferenţiat al culturii, este de părere Horowitz, din moment ce nu toate componentele unei incompatibilităţi de valoare şi instituţionale contribuie în mod necesar la fundamentarea sau declanşarea conflictelor etnopolitice. Chiar dacă aceste explicaţii teoretice dezvăluie sursele instabilităţii în societăţile

1. M.G. Smith, *The Plural Society in the British West Indies*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles, 1965.
2. Horowitz, *op.cit.*, p. 105.
3. *Op.cit.*, pp. 134-135.

caracterizate printr-un grad înalt de diversitate etnoculturală, ele rămân datoare cu elucidarea mecanismelor specifice ale conflictului etnic[1].

Privite dintr-o perspectivă comparată, teoriile amintite au la bază preconcepte contradictorii. În timp ce teoria pluralismului cultural explică fenomenul conflictului etnic prin sisteme de valori contradictorii şi incompatibile, teoriile modernizării şi ale intereselor economice concep noţiunea de conflict etnopolitic în termenii luptei pentru resurse şi oportunităţi, apreciată identic de către părţile rivale. Câtă vreme reprezentanţii pluralismului etnic pun accentul pe tendinţele de izolare ale grupurilor, exponenţii teoriei modernismului şi a intereselor economice vorbesc despre contactele şi competiţia dintre părţi. Cei din urmă scot în evidenţă rolul jucat de elite în declanşarea conflictelor, în timp ce pluraliştii neglijează acest rol, mai ales în cazul elitelor care au obiective şi aspiraţii asemănătoare, deşi se regăsesc în tabere adverse sau pe părţi opuse ale baricadei. Teoria modernizării şi a intereselor economice este datoare în schimb cu o explicaţie privind motivele pentru care masele largi rămân fidele elitelor care acţionează în conformitate cu interesele lor de grup.

În baza acestei analize critice a teoriilor existente la acea dată, Horowitz ajunge la concluzia că deficienţele semnalate sunt indicatoare preţioase pentru o teorie comprehensivă şi cuprinzătoare a conflictului etnic. O asemenea teorie trebuie să stabilească înainte de toate o legătură cauzală între interesele maselor şi cele ale elitelor, trebuie să expliciteze rolul angoaselor comunitare, precum şi al celorlalte elemente de psihologie de grup, să elucideze funcţiile şi importanţa pe care le au controversele simbolice în evoluţia conflictelor etnopolitice[2].

Metoda aleasă de Horowitz pentru fundamentarea unei teorii cu ambiţii asemănătoare este însă mai degrabă analitică, decât sintetică. În baza a peste 150 de studii de caz dedicate grupurilor etnoculturale implicate în conflicte de dimensiuni variabile în ţările postcoloniale ale Africii, Asiei şi ale regiunii Caraibilor, autorul trece în revistă un volum impresionant de date referitoare la importanţa apartenenţei de grup şi la natura afilierii etnice; el analizează – ca surse potenţiale de conflict – mecanismele psihologiei colective de comparare a stării comunităţilor rivale, împreună cu politicile de dominare şi mecanismele de legitimare a ideologiei de grup; studiază în profunzime logica secesiunii, care conduce în mod frecvent la consecinţe opuse obiectivelor urmărite; dedică ample capitole sistemelor electorale în care candidează şi partide etnice; evaluează şansele coaliţiilor multietnice, pe de o parte, şi ale alianţelor, respectiv partidelor

1. *Op.cit.*, p. 137.
2. *Op.cit.*, p. 140.

ce întrunesc reprezentanţii mai multor etnii, pe de altă parte; urmăreşte pas cu pas paradigmele militarizării conflictelor etnopolitice în regiunile investigate, evaluând totodată efectele tipice ale intervenţiei militare în conflictele ajunse în faza violenţelor armate.

În lipsa unei sinteze care şi-ar propune reproducerea celor mai reprezentative *pattern*-uri întâlnite în cursul investigaţiei, trebuie să ne oprim aici în prezentarea punctului de vedere al lui Donald L. Horowitz: urmărirea în continuare a demersului său investigativ ar depăşi cu mult cadrul şi intenţia prezentei lucrări. Pe parcurs voi reveni însă frecvent la lucrarea *Ethnic Groups in Conflict*, încercând să valorific cât mai mult din impresionanta cazuistică pe care volumul o pune la dispoziţia cercetătorilor.

2.2. Modelul Gurr – Harff

Pe baza datelor furnizate de cercetarea *Minorities at Risk*, Gurr şi Harff deosebesc patru tipuri de comunităţi etnoculturale active mobilizate în vederea atingerii scopurilor comunitare: comunităţi etno-naţionaliste, popoare băştinaşe, elite acţionând în numele comunităţilor etnoculturale şi etno-clase.

Comunităţile etno-naţionaliste (*etnonationalists*) sunt de obicei grupuri etnice regionale relativ mari, conviețuind în cadrul unei ţări cu populaţia majoritară, de care pot fi deosebite prin modul de viaţă sau anumite trăsături culturale particularizante. Mişcările lor politice sunt întreţinute de speranţa obţinerii unui grad mai mare de autonomie ori a statutului de independenţă. Aceste pretenţii sunt bazate de obicei pe faptul că popoarele respective au fost ele însele cândva, de-a lungul istoriei, neamuri formatoare de stat sau au existat perioade în care au dispus de o autonomie largă în cadrul unei structuri statale mai mari. În unele situaţii, comunităţile – cum ar fi corsicanii sau bretonii – şi-au pierdut statutul autonom cu secole în urmă, însă tradiţia autonomistă trăieşte neînfrântă în mijlocul lor şi este capabilă să motiveze mişcările politice moderne până în zilele noastre.

Cercetarea efectuată de Gurr a identificat 80 de grupuri care, în perioada 1940-1990, au participat la mişcări politice militante pentru autonomie politică. După încheierea celui de-al doilea război mondial, 30 de comunităţi au fost, sau mai sunt, considerate părţi implicate în conflicte etnopolitice prelungite. Majoritatea acestor conflicte sunt mişcări de independenţă sau iredentiste, ameninţând cel puţin în jumătate dintre cazuri graniţe recunoscute internaţional.

Cele mai multe mişcări etno-naţionaliste se regăsesc în ţările Lumii a Treia (kurzii, tibetanii, sudanezii, palestinienii etc.), însă, datorită scoţienilor, populaţiei din Wales, bascilor, celor din Québec şi altora, fenomenul

nu este necunoscut nici în ţările dezvoltate ale Occidentului. În anumite cazuri, grupul aspirant la independenţă este atât de neînsemnat numeric (osetii, de pildă), încât pentru caracterizarea atitudinii lui se foloseşte termenul de *„micronaţionalism"*. Se cuvine însă precizat că termenul nu este cel mai fericit, din moment ce suveranitatea nu cunoaşte o limită minimală unanim acceptată de comunitatea internaţională a statelor: în 1990, cincisprezece dintre statele membre ale ONU aveau o populaţie între 250.000 şi un milion de locuitori[1].

Categoria *popoarelor băştinaşe* (*indigenous peoples*) include populaţia autohtonă a teritoriilor cucerite sau colonizate, ai cărei membri trăiau de obicei din cultivarea pământului, creşterea animalelor sau din vânat, dezvoltând o cultură aparte într-un cadru tradiţional. În cazul acestor popoare nu s-a putut vorbi vreme îndelungată de o conştiinţă identitară propriu-zisă, în sensul actual al cuvântului cel puţin, şi, drept urmare, nu puteau apărea nici mişcări de eliberare născute din acest sentiment: aceşti oameni luptau timp de secole împotriva asupritorilor doar prin revolte răzleţe sau se retrăgeau în zone nepopulate, încercând să-şi ocrotească modul de viaţă şi cultura particulară. Lupta formală a popoarelor băştinaşe a început după crearea Ligii Naţiunilor în 1919, când un număr de triburi indiene nord-americane, împreună cu reprezentanţii populaţiei maori din Noua Zeelandă, au încercat să dobândească anumite drepturi comunitare prin implicarea instanţelor internaţionale. Revendicările lor s-au axat pe ocrotirea resurselor naturale indispensabile din punctul de vedere al habitatului tradiţional, al pământurilor şi al modului lor de viaţă caracteristic, vizând în general obţinerea unei forme de autonomie, de obicei regională[2].

În 1975 s-a creat Consiliul Mondial al Popoarelor Băştinaşe (*The World Council of Indigenous People*) care, în ipostaza lui de for internaţional neguvernamental influent, a reuşit să dea un avânt nou luptei pentru drepturi a popoarelor băştinaşe. Năzuinţa cea mai însemnată a acestui for este recunoaşterea ca document oficial al dreptului internaţional a Declaraţiei Universale a Popoarelor Băştinaşe[3].

---

1. Documentele care reglementează statutul celor mai cunoscute comunităţi autonome din lume sunt redate în volumul lui Hurst Hannum, *Documents on Autonomy and Minority Rights*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht – Boston – Londra, 1993.
2. Înainte de 1950 doar maorii, indienii mîskito din Nicaragua, respectiv indienii kuna din Panama s-au bucurat de o perioadă efemeră de autonomie. Referitor la exemplul din Nicaragua, vezi *op.cit.*, pp. 381-400.
3. Subcomisia ONU pentru prevenirea discriminărilor şi protecţia minorităţilor a creat în 1981 un grup de lucru, care a elaborat şi adoptat în 1992 proiectul Declaraţiei drepturilor popoarelor băştinaşe. *Op.cit.*, pp. 102-115.

Elitele acţionând în numele comunităţilor etnice sau culturale (*communal contenders*) nu au ca scop obţinerea autonomiei sau a independenţei, ci vizează participarea la putere în cadrul statului existent. Aceste elite militează în ţări multinaţionale cum ar fi Liban, Pakistan, Malaiezia, Sri Lanka, Sudan, Liberia sau Somalia, unde mai multe grupuri mobilizate din punct de vedere etnopolitic luptă pentru putere. În aceste ţări puterea este de obicei deţinută de o coaliţie guvernamentală extrem de labilă, compusă din liderii sau reprezentanţii diferitelor grupuri. Coaliţia se caracterizează prin dominanţa unei anumite comunităţi etnoculturale, aflată într-o situaţie specială, soarta guvernului depinzând în majoritatea cazurilor de abilitatea acestui grup de a utiliza instrumentele diviziunii puterii în stat şi de inventivitatea cu care jonglează cu diferitele metode de concesiune, cooptare şi represalii. Dacă liderii uneia dintre etnii consideră că interesele nu le sunt reprezentate într-un mod satisfăcător, se poate întâmpla ca etnia respectivă să renunţe la năzuinţele ei referitoare la divizarea puterii în stat şi să înceapă lupta pentru dobândirea autonomiei, aşa cum s-a întâmplat, de exemplu, în Nigeria în 1967. În ultimele două-trei decenii, criza coaliţiilor multietnice a degenerat de multe ori în războaie civile de amploare sau în războaie secesioniste – de pildă, în Liban, Sri Lanka, Sudan, Liberia sau Somalia[1].

Pornind de la aceste exemple, Gurr şi Harff atrag atenţia că diferenţa dintre grupurile reprezentative care acţionează în numele comunităţilor etnoculturale, pe de o parte, şi etno-naţionalişti, pe de altă parte, nu este chiar atât de pronunţată cum pare la prima vedere: se poate întâmpla ca după o luptă secesionistă îndelungată şi rămasă fără rezultate, liderii grupului etnopolitic să devină interesaţi de soluţiile implicând divizarea puterii şi să iniţieze negocieri în vederea obţinerii acesteia. Această alternativă – opinează perechea de autori Gurr – Harff – „reprezintă una dintre cele mai promiţătoare strategii pe termen lung ale validării intereselor minorităţilor etnopolitice numeroase: liderii, acţionând în numele comunităţii, trebuie convinşi că soluţia cea mai potrivită intereselor urmărite de ei este asumarea unei părţi din puterea exercitată în comun cu elita guvernatoare. O altă posibilitate aplicabilă în combinaţie cu divizarea puterii este asigurarea autonomiei teritoriale a comunităţilor în cadrul structurilor politice federale"[2].

---

1. *Cf.* Jacob Bercovitch – Richard Jackson, *International Conflict. A Chronological Encyclopedia of Conflicts and Their Management 1945–1995*, Congressional Quarterly Inc., Washington D.C., 1997, pp. 91 şi 157-158 (Liban), pp. 50 şi 207-208 (Sri Lanka), pp. 210-211 (Sudan), pp. 244-245 (Liberia), pp. 34, 41, 234 (Somalia).
2. Gurr – Harff, *op.cit.*, p. 23.

Etno-clasele (*ethnoclasses*) reprezintă grupuri etnoculturale structurate într-un strat social, al cărui caracter de clasă este conferit de rolul – mai ales de natură economică şi moştenit de la o generaţie la alta – îndeplinit în societate.

Etno-clasele existente în ţările dezvoltate se compun din descendenţii foştilor sclavi sau ai imigranţilor primiţi în decursul istoriei pentru executarea unor munci puţin pretenţioase, cum ar fi negrii din America de Nord şi Marea Britanie, turcii din Germania sau coreenii din Japonia. Deşi mobilitatea socială şi eforturile de integrare au făcut ca în zilele noastre limitele rigide ale „diferenţelor de clasă" să înceapă să dispară (cu excepţia Japoniei), membrii etno-claselor sunt încă în mod demonstrabil inadecvat reprezentaţi în păturile superioare ale ierarhiei socio-economice.

Originea etno-claselor din Lumea a Treia se poate, de asemenea, explica prin fenomenul imigrării, dar în cazul lor este adesea evident că ei reprezintă un strat de comercianţi sau specialişti avantajaţi din punct de vedere economic în cadrul societăţii autohtone, fiind supuşi însă discriminărilor politice.

Conform datelor cercetării efectuate de Gurr, în prezent există în lume aproximativ cincizeci de etno-clase active din punct de vedere politic, cele mai cunoscute fiind cea a chinezilor din ţările Asiei de Sud, precum şi cea a palestinienilor din Orientul Mijlociu şi America. Numărul acestora este însă în creştere datorită rămânerii în urmă a regiunilor subdezvoltate din punct de vedere economic. Prin urmare, fenomenul cere atenţie sporită din partea experţilor specializaţi în gestionarea diferenţelor culturale[1].

Lupta etno-claselor este îndreptată către eliminarea situaţiei dezavantajoase în care se află acestea. Membrii acestor comunităţi se ridică de obicei pentru obţinerea unor şanse egale pe plan economic, pentru drepturi politice şi servicii la standarde similare, năzuinţele lor ţintind rareori păstrarea specificului cultural şi a tradiţiilor. În genere, ele nu sunt masate într-o anumită regiune, comunităţile mai mici trăind împrăştiate pe teritoriul ţării respective. Cu siguranţă, astfel se explică faptul că reprezentanţii etno-claselor nu apelează aproape niciodată la limbajul etno-naţionalist: în revendicările lor, ei se limitează la folosirea sintagmelor „egalitatea drepturilor" şi „tratament similar" acordat membrilor claselor în cauză.

Noţiunea de etno-clasă cuprinde două categorii particulare de minoritate, reprezentând o provocare deosebită pentru teoria multiculturalităţii. Prima categorie este cea a *minorităţilor care pot fi distinse pe baza semnelor*

1. Unul dintre autorii care abordează frecvent acest subiect este Rainer Bauböck. De exemplu: *Transnational Citizenship. Membership and Rights in International Migration*, Edward Elgar, Brookfield, 1994.

fizice (*visible minorities*), iar cealaltă este categoria *minorităţilor dominante* (*dominant minorities*). Minorităţile distinse pe baza semnelor fizice se caracterizează prin deosebirea evidentă faţă de anturaj datorată culorii pielii, costumelor tradiţionale pe care le poartă sau modului de viaţă. Ca urmare a procesului de migraţie din ultimii ani, numărul lor este în creştere, ceea ce duce la răspândirea îngrijorătoare a mişcărilor şi ideologiilor xenofobe. Minorităţile dominante sunt prezente în anumite ţări din Lumea a Treia ca o moştenire a sistemului colonial. Aceste minorităţi dispun de privilegii înrădăcinate în trecutul istoric şi întreţin, ca reprezentante ale puterii statale, sisteme bazate pe oprimarea majorităţii, în cele mai multe cazuri de etnie diferită. Ca exemple clasice ale acestei relaţii majoritate-minoritate se pot enumera sistemul *apartheid* din Africa de Sud, dar şi dominaţia tutsi asupra tribului hutu în Burundi sau regimul clanului minoritar sunnit al lui Saddam Hussein în Irak.

Gurr şi Harff menţionează, fără să le considere însă o categorie aparte, şi *minorităţile religioase active din punct de vedere politic* (*politically active religious minorities*). În interpretarea celor doi, diferenţele confesionale joacă numai un rol secundar în conflictele etnoculturale. Cercetarea *Minorities at Risk* nu a identificat nici măcar un caz din cele 268 investigate în care conflictul să se fi iscat exclusiv şi în mod evident datorită disensiunilor religioase. Cauzele animozităţilor palestino-israeliene şi ale conflictului din Irlanda de Nord sunt mult mai complexe şi nu pot fi reduse la tensiuni de natură pur religioasă. În ceea ce priveşte fundamentalismul islamist arhicunoscut, autorii atrag atenţia că cele mai multe conflicte de până acum au izbucnit între grupuri de aceeaşi etnie – în Iordania, Egipt sau Algeria –, implicând credincioşii islamişti tradiţionalişti, pe de o parte, şi forţele guvernamentale secularizate, pe de alta. Doar Sudanul ar putea reprezenta o excepţie, unde falia etnică şi graniţa dintre sistemul de valori secularizate şi fundamentalismul religios coincid.

Pornind de la această inventariere a conflictelor etnopolitice din lume, prezentată sumar mai sus, modelul teoretic propus de Gurr şi Harff încearcă să explice cauzele şi natura acestor conflicte, căutând totodată răspuns la întrebarea de ce şi în ce fel se mobilizează – devin active din punct de vedere politic – grupurile etnoculturale, respectiv, cum ajung ele să-şi asume un conflict deschis cu guvernele cărora le sunt subordonate.

În ceea ce priveşte metodologia, autorii sunt de părere că teoria trebuie să se bazeze pe experienţa cât mai multor specialişti regionali şi pe cea acumulată de-a lungul istoriei, însă nu poate avea ca scop explicarea particularităţilor unui conflict anume, şi nici interpretarea cauzelor care l-au provocat. Autorii consideră că cel mai acceptabil model teoretic este

cel capabil să interpreteze un număr cât mai mare de date empirice pe baza unor ipoteze relativ puţin numeroase, adică modelul potrivit pentru identificarea autentică, în cât mai multe situaţii concrete, a naturii procesului de izbucnire a conflictelor etnoculturale.

În afară de cele precizate, este important de remarcat, atât din punct de vedere metodologic, cât şi principial, că autorii Gurr şi Harff nu consideră nici abordarea *primordialistă*, nici pe cea *instrumentalistă* potrivite ca atare pentru scopul urmărit, definit în termenii de mai sus.

Conform teoriei primordialităţii, previziunile teoriilor moderniste referitoare la erodarea gradată a loialităţii etnoculturale s-au infirmat, datorită faptului că identitatea etnică, religioasă sau culturală a unei comunităţi are rădăcini istorice, ba chiar genetice, iar reacţia tipică a comunităţilor tradiţionale la provocările modernizării au fost contrare aşteptărilor: grupurile etnoculturale s-au mobilizat în vederea păstrării tradiţiilor şi a particularităţilor lor culturale[1].

În schimb, teoria instrumentalismului explică acelaşi fenomen în termeni diferiţi. În accepţiunea acestei teorii, interesele comunităţii sunt mai degrabă de ordin economic şi politic, iar identitatea culturală este doar instrumentul şi pretextul mobilizării, având ca scop real îmbunătăţirea situaţiei comunităţii[2]. În acest sens, „antreprenorii politici" (*political entrepreneurs*) capitalizează tensiunile ascunse ale diferenţelor etnoculturale şi se folosesc de ele în interese personale sau ale unui grup restrâns[3].

---

1. Cele mai influente lucrări ale autorilor care s-au situat pe poziţia primordialismului sunt: Harold Isaacs, *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*, Harper and Row, New York, 1975; Pierre L. van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, Elsevier, New York, 1981; Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, New York, 1986; Robert D. Kaplan, *Balkan Ghosts: A Journey Through History*, St. Martin's Press, New York, 1993; Walker Connor, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
2. Printre cei mai renumiţi reprezentanţi ai instrumentalismului pot fi amintiţi: Nathan Glazer şi Daniel P. Moynihan (*Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, 1975), Stephen Steinberg (*The Ethnic Myth: Race, Ethnicity and Class in America*, Atheneum, New York, 1981), Paul Brass (ed., *Ethnic Groups and the State*, Croom-Helm, Londra, 1985).
3. Această diferenţiere metodologică principială este considerată importantă şi problematică inclusiv de către Horowitz, care este de părere că diferitele curente de opinie ce pun accentul pe diferite aspecte ale problemei eşuează atât în surprinderea esenţei, cât şi în redarea complexităţii fenomenului. Concluzia la care ajunge în această privinţă Horowitz este sintetizată în felul următor: „A bloody phenomenon cannot be explained by a bloodless theory". *Cf.* D.L. Horowitz, *op.cit.*, p. 140.

Gurr şi Harff cred că punctele de vedere ale teoriei primordialităţii şi ale instrumentalismului pot fi împăcate[1]. Mai mult, şansa izbucnirii unui conflict etnopolitic este cu atât mai mare, cu cât există o coincidenţă între motivaţia trezirii conştiinţei identităţii şi cea a situaţiei economico-politice dezavantajoase. Aceste circumstanţe interacţionează, intensificându-se reciproc: dacă diferitele grupuri etnoculturale sunt nevoite să împartă aceleaşi resurse şi rezerve economice reduse, apartenenţa etnică va cântări din ce în ce mai mult; pe de altă parte, dacă pe parcursul acestei competiţii una dintre comunităţi se dovedeşte a fi mai productivă decât cealaltă (sau celelalte), atunci, mai devreme sau mai târziu, vor apărea discursurile, apoi ideologia stigmatizării colective şi ale găsirii „ţapului ispăşitor", conducând direct – şi în general repede – la iscarea conflictului.

Care sunt cauzele ce provoacă mobilizarea comunităţilor etnoculturale? Care sunt factorii ce joacă un rol de seamă în izbucnirea conflictelor şi definesc natura acestora? – sunt întrebările la care Gurr şi Harff încearcă să ofere un răspuns.

Modelul propus de cei doi identifică şapte factori sau parametri, care sunt – în opinia lor – indicatori fideli ai stării de mobilizare a grupurilor etnoculturale. Aceşti factori sunt următorii: discriminarea, identitatea de grup, relaţia dintre comunitate şi lideri, solidaritatea în rândul membrilor comunităţii, anturajul politic, recurgerea la forţă din partea guvernelor, sprijinul extern şi aprecierea internaţională. Să le luăm pe rând[2].

1. *Discriminarea* este inegalitatea instituţionalizată a şanselor economice şi politice suportată de membrii unui grup etnocultural, în comparaţie cu indivizii aparţinând altei etnii.
   Prezenţa *discriminării economice* se evidenţiază prin măsuri restrictive îndreptate împotriva activităţii sau rolului economic al membrilor

1. Această convingere îi aduce pe cei doi în tabăra *constructiviştilor*, ai cărei reprezentanţi încearcă fundamentarea unui posibil compromis între *primordialişti* şi *instrumentalişti*. Constructivismul pune accentul pe originea socială a fenomenului etnicităţii şi este reprezentat de Benedict Anderson (*Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, Londra, 1983), Virginia R. Dominquez (*People as Subject, People as Object: Selfhood and Peoplehood in Contemporary Israel*, University of Wisconsin Press, Madison, 1989), Brubaker (*op.cit.*).
2. Modelul teoretic propus de Gurr şi Harff este de fapt o încercare de generalizare teoretică a unui volum impresionant de date empirice. Ca atare, modelul operează cu instrumentele obişnuite ale analizei empirice utilizate în ştiinţele sociale în general şi în ştiinţele politice în particular: fiecărui concept din cele înşirate îi este asociată o variabilă, care la rândul ei are asociaţi 3-6 indicatori măsurabili prin observaţie directă. Spaţiul nu îmi permite prezentarea modelului la acest nivel de detalii. Vezi Gurr – Harff, *op.cit.*, pp. 87-92.

grupului, respectiv prin indicatorii standardului de viaţă, rata mortalităţii infantile, cifrele de şcolarizare, mai ales în ceea ce priveşte învăţământul superior, ori prin reprezentarea disproporţionată în rândul specialiştilor şi al funcţionarilor economici executivi.
Discriminarea politică se reflectă în măsurile restrictive adoptate în vederea reducerii rolului politic asumat de către membrii grupului respectiv, participarea scăzută la scrutin în comparaţie cu alte etnii, reprezentarea disproporţionată în rândul funcţionarilor publici, respectiv în efectivul poliţienesc şi în armată.

2. *Identitatea de grup* este indicatorul intensităţii conştiinţei identitare a comunităţii etnoculturale, importantă din punctul de vedere al modelului. Conform ipotezei autorilor, identitatea unui grup este cu atât mai puternică, cu cât există mai multe trăsături comune, caracteristice membrilor grupului. Astfel, indicatorii gradului de identitate sunt limba comună, religia, semnele fizice ale rasei, istoria şi cultura particulară comună de cel puţin o sută de ani, identificabile sub forma tradiţiilor ce prescriu ritualurile coexistenţei, obiceiurile juridice şi întreţes în mod definitoriu viaţa cotidiană.

3. *Relaţia dintre comunitate şi lideri, solidaritatea în rândul membrilor comunităţii* sunt indicatorii coeziunii în cadrul grupului. Coeziunea comunităţii este în mare măsură influenţată de personalitatea liderului sau a liderilor şi relaţia acestuia (acestora) cu întreaga comunitate. Dacă mai mulţi lideri, în special cei autoproclamaţi, rivalizează între ei, comunitatea va fi caracterizată printr-un grad redus de coeziune. De obicei, liderii energici sunt mai apţi pentru crearea unei atmosfere generale în care membrii comunităţii sunt dispuşi să-şi subordoneze interesele personale intereselor comunitare. Acest tip de lider cu personalitate autoritară este capabil să mobilizeze comunitatea mult mai eficient decât rivalii săi cu o gândire mai democratică, care preferă drepturile individuale şi resping ideea ca o comunitate să poată dispune de membrii săi.
Gradul coeziunii din sânul comunităţii depinde totodată de atitudinea membrilor acesteia faţă de rolurile tradiţionale de lideri şi, relativ la aceasta, de acceptarea noilor variante de rol conducător, create pe cale instituţională; de numărul fracţiunilor în care comunitatea este divizată; de numărul liderilor activi în sfera publică; de existenţa conflictelor deschise din interiorul grupului şi de natura mediatizării vieţii comunitare (de câte ziare, respectiv posturi de radio şi televiziune dispune comunitatea respectivă).

4. *Anturajul politic*, ca indicator, se referă la forma de guvernare şi natura comunităţii politice din care face parte comunitatea etnoculturală

respectivă, acest anturaj având un rol hotărâtor în determinarea reacţiilor posibile ale comunităţii. Teoria Gurr – Harff referitoare la cauzele tipice ale conflictelor etnopolitice ia în considerare patru tipuri de regim politic: democraţiile constituţionale, sistemele autocratice, statele socialiste şi guvernele populiste.

În cazul *democraţiilor constituţionale*, evoluţia conflictelor etnopolitice poate fi influenţată – prevenită, de fapt – în mare măsură prin garantarea drepturilor politice şi civice ale cetăţenilor, prin limitarea efectivă a puterii executive şi prin sistemul multipartit, organizat eficient şi reglementat pe cale constituţională.

În *statele autocratice* toată puterea politică este concentrată de regulă la nivelul guvernului, nu există partide politice legal constituite, drepturile civice şi ale omului sunt limitate, puterea este divizată între membrii unei elite politice restrânse. Acestea sunt trăsăturile care vor influenţa cu mare probabilitate eventualele conflicte interetnice.

Statele socialiste se caracterizează în general prin sistemul monopartit, folosit de către elita dominantă cu scopul mobilizării întregii societăţi, iar obiectivul este restrângerea la acest cadru a activităţii politice şi exercitarea unui control riguros asupra drepturilor civice.

Statele populiste sunt, în viziunea autorilor, cele aflate în plină tranziţie. În aceste cazuri, cu puţin timp în urmă, societatea a trecut prin schimbări politice de anvergură – puci militar, răscoală populară etc. –, în urma cărora nu s-a decis încă definitiv în ce direcţie evoluează evenimentele politice: spre forma de guvernare democratică sau spre cea autoritară. În acest caz, relaţiile interetnice vor fi influenţate de frecventele schimbări ale guvernanţilor, de instabilitatea generală şi de multiplele formaţiuni necunoscute aflate pe eşichierul politic.

5. *Uzul de forţă al guvernelor* poate avea consecinţe importante privind probabilitatea şi evoluţia conflictelor etnopolitice. Genocidul (sau purificarea etnică) este cea mai gravă formă a uzului de forţă la care poate recurge un guvern. Crimele, torturile, execuţiile şi privarea de libertate fără sentinţă judecătorească definitivă, precum şi mutările forţate reprezintă forme mai puţin drastice de violenţă îndreptate împotriva unei alte etnii.

Statele apelează la o formă sau alta a uzului de forţă în funcţie de cultura lor politică. Statele autocratice sau cele socialiste comit acte violente împotriva adversarilor politici cu mai mare probabilitate decât guvernele democratice, iar în statele populiste comportamentul politic al guvernului prezintă un extremism imprevizibil.

Din punctul de vedere al modelului Gurr – Harff, următorii indicatori ai variabilei uzului de forţă sunt importanţi: numărul arestărilor, cel al

mutărilor forţate, torturile şi execuţiile pe scară largă, crimele în masă şi purificarea etnică.

6. *Sprijinul extern* joacă de asemenea un rol în sporirea sau reducerea şanselor de declanşare a conflictelor. Grupurile etnoculturale primesc adesea sprijin extern din partea ţărilor neutre, a ţărilor-mamă, a organizaţiilor şi mişcărilor internaţionale.
Formele frecvente de sprijin sunt încurajarea verbală şi consilierea, ajutorul financiar, scurgerile de informaţii facilitate de agenţiile secrete, primirea exilaţilor şi a refugiaţilor, punerea la dispoziţie a mercenarilor şi experţilor militari, asigurarea de arme şi muniţii.

7. *Aprecierea internaţională* este la rândul ei un factor important. Comunitatea internaţională apreciază importanţa strategică a diferitelor state întâi de toate pe baza indicatorilor economici. Aprecierea consecinţelor probabile ale conflictelor etnopolitice şi a rolului grupărilor participante depinde în mare măsură de *rating*-ul strategic primit de ţara respectivă. Evident, opinia publică internaţională va urmări cu o atât mai mare atenţie evoluţia evenimentelor, cu cât mai multe resurse de materie primă de importanţă strategică se află pe teritoriul ţării respective, cu cât ţara vizată controlează o mai mare parte a pieţei valutare internaţionale, cu cât venitul naţional pe cap de locuitor este mai crescut, cu cât statul dispune de mai mulţi parteneri economici influenţi şi cu cât are indicatori economici reali mai buni[1].

Modelul conflictelor etnopolitice propus de Gurr şi Harff descrie o ipoteză referitoare la *probabilitatea izbucnirii conflictelor* şi la *posibila natură a acestora* pe baza evoluţiei în timp şi a interacţiunilor dintre aceşti şapte factori. Investigaţiile efectuate de cei doi autori au condus la concluzia că discriminarea la care membrii comunităţii etnoculturale sunt expuşi are efect direct atât asupra conştiinţei identitare a comunităţii, cât şi asupra gradului solidarităţii din sânul grupului. Cu cât discriminarea este mai puternică, cu atât este mai intensă conştiinţa identităţii şi cu atât este mai mare coeziunea grupului. Autorii presupun şi existenţa unei relaţii directe între conştiinţa identităţii şi solidaritatea din sânul grupului; aceşti doi factori se generează reciproc.

1. În afară de exemplele amintite din Uganda şi Guineea Ecuatorială, această ipoteză este susţinută şi de un studiu semnat de Samuel Clark, „International Competition and the Treatment of Minorities: Seventeenth-Century Cases and General Proposition", în: *American Journal of Sociology*, vol. CIII, nr. 5, mai 1998, pp. 1267-1309. Pe baza exemplelor din secolul al XVII-lea, trecute în revistă şi prelucrate, Clark încearcă să construiască o teorie referitoare la felul în care importanţa strategică a regiunii influenţează evoluţia conflictelor etnoculturale.

Cultura politică a anturajului şi uzul de forţă al guvernului se intercondiţionează de asemenea. Cu cât mai puţin democratic este un regim, cu atât e mai mare probabilitatea ca el să apeleze la diferite forme de violenţă, şi invers.

Indicatorul aprecierii internaţionale a ţării are un efect de tip *feedback* negativ asupra volumului de sprijin extern: cu cât situaţia ţării pe plan mondial este mai bună în ce priveşte importanţa strategică dată de către comunitatea internaţională, cu atât e mai puţin probabil ca grupurile implicate în conflicte etnopolitice pe teritoriul ţării respective să primească sprijin extern.

Prin urmare, izbucnirea conflictelor etnopolitice şi eventuala lor natură violentă este influenţată direct de conştiinţa puternică a identităţii, de sprijinul extern, de cultura politică a ţării, de uzul de forţă al guvernului, precum şi de aprecierea internaţională a statului respectiv. De obicei, intensitatea conştiinţei identităţii, respectiv volumul şi natura sprijinului extern sunt direct proporţionale cu probabilitatea izbucnirii conflictului şi cu gradul de violenţă ce caracterizează atrocităţile; în schimb, cultura politică ce caracterizează un regim şi uzul de forţă la care recurge guvernul, precum şi aprecierea internaţională pot fi nu numai factori generatori – şi adesea degeneratori – ai conflictelor, ci şi, uneori, factori de stăvilire sau de descurajare a evenimentelor.

Cuplul Gurr – Harff rezumă în felul următor esenţa modelului propus: „comunităţile compacte din punctul de vedere al relaţiilor etnice care trăiesc în ţări autocratice se vor întoarce cu o probabilitate foarte mare împotriva puterii oprimante, dacă statutul internaţional al ţării, evaluat prin prisma economiei, este slab şi dacă autorităţile discriminează minorităţile etnice, apelând din când în când la violenţă. Izbucnirea conflictului este cea mai probabilă dacă liderii comunităţii sunt (autocraţi) tradiţionalişti şi se bucură de sprijinul larg al organizaţiilor internaţionale şi al altor factori externi"[1].

Într-un studiu recent, Gurr oferă o variantă mai elaborată a acestui model, nuanţată în câteva puncte esenţiale. Motivele care concură la mobilizarea politică a unui grup etnocultural sunt împărţite de data aceasta în trei categorii: caracteristicile interne ale grupului şi legăturile specifice ale acestuia cu celelalte comunităţi (1), mediul de politică internă în care se găseşte comunitatea (2) şi contextul politicii internaţionale (3). La fiecare dintre aceste nivele pot fi identificaţi factori ce influenţează gravitatea prejudiciilor pe care o comunitate etnoculturală le are de suferit, gradul de mobilizare a membrilor acesteia, precum şi opţiunile lor strategice în favoarea diferitelor forme de protest sau de rebeliune.

1. Gurr – Harff, *op.cit.*, pp. 92-93.

Astfel, la nivelul comunităţii etnoculturale, *sentimentul dezavantajului colectiv* izvorât din prejudicii este direct influenţat, în opinia lui Gurr, de pierderea autonomiei de grup sau de alte experienţe negative privind statalitatea; de inegalităţi semnificative în planul dezvoltării economice şi de alte forme de competiţie între grupuri; de tratamentul discriminator sau de controlul represiv exercitat de autorităţi.

Identitatea de grup, ca variabilă, este influenţată la rândul ei de amploarea sentimentului dezavantajului colectiv; de intensitatea diferenţelor culturale dintre grupuri, precum şi de evenimentele recente din istoria conflictelor intercomunitare.

Gradul de mobilizare a grupului etnocultural va fi direct proporţional cu amploarea sentimentului dezavantajului colectiv, cu intensitatea identităţii de grup, cu coeziunea internă şi cu disponibilitatea pentru colaborare între lideri şi invers proporţional cu severitatea represiunii la care recurg autorităţile. Oportunităţile, respectiv slăbiciunile politicii interne, difuzia conflictelor etnopolitice din ţări sau regiuni învecinate, sprijinul politic şi material din partea altor forţe politice simpatizante sunt alţi factori care pot contribui la sporirea gradului de mobilizare al unei comunităţi.

În opinia lui Gurr, *strategiile de protest* sunt încurajate la nivelul mediului politic intern de instituţiile şi normele democratice în vigoare; de statele puternice, dispunând de resurse din belşug; de tradiţiile solide de acomodare a diferenţelor etnoculturale. *Strategiile de rebeliune* sunt probabile, în schimb, în condiţiile unor norme şi instituţii autoritare; ale unor state slabe, cu economii precare, aflate în plină tranziţie spre democraţie; ale existenţei unei tradiţii de represiune statală.

Factorii mediului politic internaţional care au un impact direct asupra situaţiei de conflict etnopolitic sunt, conform modelului Gurr, următorii: *activismul,* ce se regăseşte la scară globală în legătură cu mişcările de emancipare ale minorităţilor şi cu cele care militează pentru drepturile de grup, favorizând atât *mobilizarea,* cât şi diversele forme de *protest* ale comunităţilor etnoculturale; *sprijinul militar* oferit din exterior atât autorităţilor unor state confruntate cu iminenţa rebeliunii, cât şi forţelor mobilizate din punct de vedere etnopolitic, care sporeşte şansele *rebeliunii* şi contribuie de regulă la prelungirea conflictelor etnopolitice; presiunea externă, exercitată pe căi *diplomatice* asupra autorităţilor şi a grupurilor rebele, care promovează soluţii de *acomodare* a diferendelor[1].

Cele două versiuni ale modelului Gurr privind motivele mobilizării etnopolitice şi formele de protest, respectiv natura conflictelor pe care

1. T.R. Gurr, „Minorities, Nationalism, and Ethnopolitical Conflict", în: Ch.A. Crocker - F.O. Hampson - P. Aall (eds), *op.cit.*, pp. 63-73.

aceasta le generează sunt ilustrative privind complexitatea de care orice demers – care îşi propune elucidarea condiţiilor ce favorizează apariţia conflictelor şi desluşirea dinamicii interne a acestora – trebuie să ţină cont. Teoriile care pun accentul pe un singur element crucial sau încearcă să restrângă sfera explicaţiei la o singură variabilă rămân datoare de obicei – după cum am văzut şi la Horowitz – cu o explicaţie exhaustivă a fenomenului şi adesea nu fac altceva decât să preia elemente din discursul actorilor implicaţi în conflict. În astfel de situaţii, primordialitatea aparentă a unuia sau altuia din elementele conflictului, cum ar fi diferenţele etnoculturale sau disensiunile moştenite din trecut, nu reflectă caracterul inevitabil al atrocităţilor, ci trădează mai degrabă strategia adoptată de liderii comunitari în vederea mobilizării membrilor unui grup format din persoane care se simt ameninţate şi dezavantajate în mod sistematic.

2.3. *Modelul Lake – Rothchild*

Nevoia unei analize nuanţate, pe mai multe nivele, este o idee care se regăseşte şi în abordarea cuplului de autori David A. Lake – Donald Rothchild, într-o recentă şi ambiţioasă lucrare despre propagarea internaţională a conflictelor etnice[1].

Teama de viitor, sentimentul insecurităţii colective este în opinia celor doi cauza cea mai frecventă a declanşării conflictelor etnice: „teama de viitor, trăită prin experienţele trecutului" – după cum s-a exprimat Vesna Pesić, o renumită activistă a păcii din fosta Iugoslavie, pe care Lake şi Rothchild o citează în context[2].

Angoasele comunitare de această natură sunt de regulă de două feluri, în funcţie de raportul de forţe dintre comunităţile rivale. Grupurile etnoculturale care formează o minoritate evidentă într-un cadru statal caracterizat prin tendinţe hegemonice trăiesc de regulă sub ameninţarea asimilării în cultura dominantă. În asemenea situaţii, conflictele ce îşi trag rădăcinile din rezistenţa comunităţilor minoritare faţă de politicile asimilaţioniste ale autorităţilor degenerează uneori în violenţe, din cauza raportului de forţe în dezavantajul comunităţii minoritare. În alte situaţii, grupurile etnoculturale se pot simţi ameninţate fizic, membrii acestora împărtăşind sentimentul

1. D.A. Lake – D. Rothchild, „Spreading Fear: The Genesis of Transnational Ethnic Conflict", în: D.A. Lake – D. Rothchild (eds), *The International Spread of Ethnic Conflict. Fear, Diffusion and Escalation*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1998, pp. 3-33.
2. *Op.cit.*, p. 7.

insecurității existențiale sau al șanselor reduse de supraviețuire comunitară, mai ales în cazurile în care ponderea celor două comunități rivale este aproximativ egală[1].

Aprehensiunile comunităților, generate de impresia unui viitor incert, apar cu preponderență în situațiile în care statul pierde – ori nu își asumă, dintr-un motiv sau altul – rolul de garant al securității comunității respective, membrii acesteia văzându-se nevoiți să se mobilizeze, să investească în pregătirile pentru autoapărare, ceea ce declanșează reflexe asemănătoare în cadrul comunității rivale. Slăbiciunea statului, declinul autorității acestuia sau autoritatea aparentă, care se rezumă la utilizarea frecventă a forței și a măsurilor coercitive, sunt condiții ce favorizează degenerarea tensiunilor în conflicte violente.

Analiza lui Lake și Rothchild, privind circumstanțele în care conflictele apar cu o mare probabilitate, distinge două laturi complementare ale fenomenului: interacțiunile strategice *între* grupuri și cele *din interiorul* grupurilor. În ceea ce privește primul aspect, autorii disting trei tipuri de *dileme strategice* care pot contribui la escaladarea tensiunii și la apariția violenței: eșecurile de comunicare, pierderea încrederii în angajamente și promisiuni, respectiv tendințele de a folosi forța în mod preemptiv, ceea ce a devenit cunoscut sub denumirea de *dilema securității*. În interiorul grupurilor mobilizate, activitatea antreprenorilor etnopolitici exploatează dilemele strategice care tensionează relația dintre grupuri, contribuind astfel la o și mai accentuată polarizare a societății, la un grad sporit de mobilizare

1. Teama de dispariția culturii și de diminuarea până la dispariția fizică a comunității este un subiect cercetat în profunzime și de Horowitz. El a constatat că incertitudinea viitorului comunitar îi radicalizează pe membrii grupului, îi marginalizează pe liderii moderați și conciliatori și împinge comunitatea spre a întreprinde ceva „până nu e prea târziu". Horowitz citează în acest sens exemple din Fiji, Pakistan, Malaiezia, Punjab, Bihar și Assam (India), Burma, Sri Lanka, Filipine, Cambodgia, Cipru, Irlanda de Nord (protestanții), Belgia (flamanzii), Spania (bascii), Canada (locuitorii din Québec). Cu titlu ilustrativ, redau câteva din declarațiile înregistrate de Horowitz. De exemplu, un reprezentant al comunității sikh din Punjab a declarat: „Membrii comunității sikh trebuie să trăiască în condiții de egalitate ori să accepte dispariția". Un reprezentant al unei comunități din Bihar, India, a spus următoarele: „Dacă triburile noastre nu vor avea dreptul la pământurile lor, vom dispărea aidoma indienilor din America". Un cipriot turc a afirmat: „În mai puțin de cincizeci de ani, nu va mai fi nici un turc pe această insulă". În contextul luptei legislative din Malaiezia, din 1967, pentru drepturi lingvistice, un membru al comunității malaieziene a declarat: „Dacă malaiezienii nu se ridică, rasa malaya va dispărea și va intra în pământ". Un reprezentant al khmerilor din Cambodgia a explicat că ei se tem că își vor pierde identitatea, la fel cum, cu secole în urmă, poporul Regatului Champa a fost asimilat fără urme de către vietnamezi. *Cf.* D.L. Horowitz, *op.cit.*, pp. 175-179.

a membrilor, recurgând în mod frecvent la elemente iraţionale, cum ar fi memoria colectivă referitoare la evenimentele violente din trecut, mituri şi psihologia colectivă.

Aceste două nivele ale analizei, deşi în accepţiunea lui Lake şi Rothchild necesită abordări separate, nu urmăresc identificarea unor factori cauzali care acţionează în mod autonom pe cele două paliere. În realitate, cele două niveluri ale interacţiunilor strategice se întrepătrund – liderii comunitari îşi proiectează activitatea şi estimează consecinţele acesteia printr-un calcul complex, în care sunt luate în considerare deopotrivă evoluţia relaţiilor dintre grupuri şi cea din interiorul grupului – ele generând, împreună şi prin interacţiune, acel cerc vicios al sentimentului de ameninţare reciprocă ce atrage de regulă societăţile multietnice în confruntări violente.

Eşecurile de comunicare apar în situaţiile în care grupurile rivale încearcă să depăşească diferenţele de opţiuni politice care le caracterizează. Deşi aceste diferenţe sunt inerente grupurilor, ele pot fi negociate şi pot face obiectul unor compromisuri ce previn sau amână declanşarea violenţelor. În procesele de negociere, grupurile au interese bine definite în furnizarea de informaţii despre opţiunile proprii, în vederea prevenirii eşecului în negocieri. Există însă situaţii în care membrii grupului rival intră în posesia unor informaţii contrare celor furnizate în mod oficial sau au motive temeinice să se îndoiască de credibilitatea informaţiilor recepţionate. Suspiciunea reciprocă ce se generalizează în cazuri asemănătoare este cunoscută în literatura de specialitate sub denumirea de *eşec de comunicare*. Când eşecurile de comunicare se ţin lanţ, grupurile rivale nu mai pot intra în posesia informaţiilor ce le-ar putea fi de folos în eliminarea suspiciunilor reciproce şi conflictul devine iminent. Dacă violenţele sunt inevitabile, iar comunităţile rivale se pregătesc pentru confruntare, interesele le dictează, în mod paradoxal, să se dezinformeze reciproc referitor la intenţiile lor viitoare, în vederea acaparării unor avantaje competitive.

În situaţiile de criză cauzate de eşecurile de comunicare, intervenţia unui mediator extern poate fi benefică. În societăţile multietnice, acest rol este asumat frecvent de către stat, care, din poziţia unui bun cunoscător al părţilor aflate în conflict, poate asigura comunicarea eficientă între grupuri şi menţinerea unor relaţii interetnice cooperante. Există însă riscul ca până şi cel mai bun mediator să cadă victimă eşecurilor de comunicare pe care avea menirea să le prevină. Eficienţa statelor care au de gestionat asemenea probleme depinde în mare măsură de gravitatea şi frecvenţa eşecurilor de comunicare ce încarcă relaţiile interetnice din interior, cât şi de sentimentul securităţii pe care îl pot furniza pentru membrii comunităţilor mobilizate[1].

1. *Op.cit.*, pp. 11-13.

Pierderea încrederii în angajamente şi promisiuni este o dilemă strategică ce favorizează apariţia conflictelor etnopolitice, prin devalorizarea treptată a acelor „contracte" – formale sau informale – care în condiţii de normalitate definesc cadrul coexistenţei paşnice. Contractele etnice pot fi foarte diferite, de la aranjamente constituţionale la înţelegeri informale între elite. Menirea lor este stabilirea drepturilor şi obligaţiilor, precum şi a condiţiilor de acces la resurse şi la putere a fiecărui grup în parte, în aşa fel încât nici una dintre comunităţi să nu se simtă ameninţată sau exploatată de cealaltă[1].

În condiţiile în care echilibrul de forţe etnic rămâne stabil şi nu se întrevede nici o schimbare dramatică în poziţia relativă a comunităţilor rivale, contractele etnice bine elaborate şi acceptate de grupurile vizate pot asigura stabilitatea şi pot deveni mijloace eficiente în evitarea violenţelor, în pofida preferinţelor politice foarte diferite ce caracterizează comunităţile. Dilema strategică denumită *pierderea încrederii în angajamente şi promisiuni* apare de regulă atunci când raportul de forţe între etnii se dezechilibrează. Dacă unul dintre grupuri începe să piardă din influenţă – cel mai frecvent din cauza tendinţelor negative ale demografiei, mai rar din cauza resurselor comunitare limitate şi a organizării interne defectuoase –, aceasta are ca efect pierderea încrederii în valabilitatea contractelor etnice. Chiar dacă grupul care a devenit dominant promite că nu va profita de avantajul său relativ, comunitatea ce a început să piardă teren nu are nici un motiv să rămână încrezătoare şi poate opta pentru declanşarea violenţelor, de la care se aşteaptă să prevină deteriorarea şi mai accentuată a situaţiei. Probabilitatea ca grupul minoritar să recurgă la această metodă este cu atât mai mare, cu cât diferenţele între opţiunile politice ce caracterizează grupurile rivale sunt mai mari şi cu cât costurile estimabile ale violenţelor sunt mai mici. Lake şi Rothchild îl citează în acest context pe John Chipman, care a constatat că „toate conflictele etnice sunt dovada eşuării unor aranjamente politice care în trecut au jucat un rol profilactic în organizarea competiţiei în jurul revendicărilor etnice"[2].

---

1. Dintre aranjamentele instituţionale cu funcţii similare, Lake şi Rothchild amintesc soluţiile de împărţire a puterii (*power-sharing*), regulile speciale de votare şi dreptul de veto rezervat grupurilor, ca aranjamente care previn guvernarea instaurată în mod unilateral de un singur grup etnic dominant, asigurarea controlului minorităţilor asupra resurselor şi proprietăţilor ce sunt considerate critice pentru supravieţuirea comunităţii, precum şi asigurarea unui echilibru etnic în forţele armate şi ale poliţiei, ceea ce poate preveni ca unul din grupurile rivale să recurgă la violenţe organizate nimicitoare împotriva celuilalt. *Cf. op.cit.*, p. 14. În capitolul 3 voi reveni pe larg la unele dintre aceste aranjamente.
2. J. Chipman, „Managing the Politics of Parochialism", în: Michael E. Brown (ed.), *Ethnic Conflict and International Security*, Princeton University Press, Princeton, 1993, p. 239. *Cf.* Lake - Rothchild, *op.cit.*, p. 15.

Intervenţia statului poate fi benefică şi în acest caz, dacă acesta îşi asumă rolul de garant al respectării contractelor etnice. Dacă intervenţia statului rămâne fără rezultate sau autoritatea sa este insuficientă pentru garantarea securităţii comunităţilor, intervenţia mediatorilor externi sau a forţelor de menţinere a păcii poate deveni necesară.

Dilema securităţii este un concept utilizat de mult timp în teoria relaţiilor internaţionale, care concepe sistemul mondial al statelor – cel puţin în viziunea paradigmelor dominante – ca pe un sistem anarhic, în care fiecare actor se vede nevoit să se îngrijească singur de propria securitate[1]. Măsurile luate în acest sens de un stat oarecare pot fi interpretate drept ameninţare de către statele vecine, care se văd obligate la rândul lor să recurgă la metode similare, ceea ce conduce în final la o spirală a ostilităţilor şi a înarmării. Dilema apare din cauza incapacităţii părţilor de a intra în posesia unor informaţii credibile privind intenţia părţii adverse, situaţie în care ceea ce un actor întreprinde pentru a-şi spori securitatea are – în mod paradoxal – consecinţe contrare, de subminare pe termen lung a acestei securităţi.

Termenul a fost preluat din teoria relaţiilor internaţionale şi aplicat pentru analiza cauzală a conflictelor etnice de Barry R. Posen[2]. Nu este greu de observat că între dilema securităţii şi celelalte două forme de interacţiune strategică între grupuri – eşecurile de comunicare şi pierderea încrederii în angajamente – există o strânsă legătură. Nu relaţiile anarhice dintre comunităţile etnoculturale pot fi făcute răspunzătoare pentru înrăutăţirea situaţiei şi escaladarea violenţelor, ci, înainte de toate, eşecurile de comunicare şi lipsa reciprocă a încrederii în aranjamentele pacifiste. Efectele dilemei pot fi prevenite sau anihilate dacă reprezentanţii comunităţilor creează şi întreţin spaţii de negociere, prin care aprehensiunile comunitare pot fi diminuate. Dacă, în schimb, aceste eşecuri persistă şi dilema securităţii ia amploare, de obicei grupurile se văd nevoite să recurgă la utilizarea forţei în mod preemptiv. Încercând să prevină luarea prin surprindere, fiecare dintre grupurile rivale se grăbeşte să fie primul care utilizează forţa şi să se aşeze – abia după aceea – la masa negocierilor, dintr-o poziţie avantajoasă din punct de vedere strategic. Această logică stranie poate împinge în prăpastia violenţelor până şi cele mai paşnice grupuri, care nu urmăresc altceva decât asigurarea propriei securităţi, şi poate transforma comunităţi aşezate, mulţumite cu situaţia lor, în agresori care distrug pacea interetnică funcţională multă vreme înainte.

---

1. Referitor la forma modernă a conceptului, vezi Robert Jervis, „Cooperation under the Security Dilemma", în: *World Politics*, vol. XXX, nr. 2, 1978, pp. 167-214.
2. B.R. Posen, „The Security Dilemma and Ethnic Conflict", în: M.E. Brown, *op.cit.*, pp. 103-125.

În timp ce în celelalte două cazuri de interacţiune strategică între grupuri intervenţia mediatorilor externi putea fi benefică, în cazurile în care dilema securităţii se agravează şansele mediatorilor externi sunt extrem de limitate. Dacă dilema securităţii nu poate fi anihilată în timp – prin măsuri preventive ale statelor sau ale organizaţiilor de securitate internaţională –, în situaţiile scăpate de sub control comunităţii internaţionale nu-i rămâne altă soluţie decât să apeleze la forţele de menţinere a păcii şi să sancţioneze acea parte implicată în conflict care a recurs prima la utilizarea forţei[1].

Dacă interacţiunile strategice între grupuri produc acea instabilitate în care conflictele etnopolitice se declanşează cu mare probabilitate, interacţiunile din interiorul grupurilor polarizează comunităţile şi agravează efectele dilemelor strategice, ceea ce sporeşte considerabil probabilitatea declanşării conflictelor. Catalizatorii care acţionează în acest sens sunt, în accepţiunea lui Lake şi Rothchild, de două feluri: activiştii etnici şi antreprenorii politici. Impactul activităţii acestor actori poate fi multiplicat de unii factori iraţionali, precum elementele de memorie colectivă, miturile, teama de consecinţele modernizării etc.

Activiştii etnici desfăşoară o activitate persuasivă în cadrul grupului în vederea asumării publice a identităţii etnice şi a politizării acestei identităţi. Chiar dacă punerea etnicităţii în capul listei priorităţilor poate însemna pentru membrii comunităţii alinierea la false interese, de regulă demersul activiştilor etnici polarizează cu succes societatea şi are ca efect împărţirea în subentităţi – de-a lungul liniilor de demarcaţie etnică – a unor comunităţi politice adesea bine integrate. Deşi pare paradoxal, activiştii etnici se coalizează în mod frecvent şi cu reprezentanţii grupului rival, cel mai adesea extremişti.

În societăţile divizate din punct de vedere etnic, *antreprenorii politici* îşi pot mobiliza electoratul mult mai uşor, introducând în discursul lor politic elemente referitoare la inegalităţile distribuirii resurselor şi beneficiilor, mai ales dacă acestea pot fi percepute ca fiind în defavoarea grupului. Dacă antreprenorii politici sunt activi într-o societate multietnică, apare frecvent şi fenomenul de *supralicitare etnică*: politicienii moderaţi se văd nevoiţi să-şi „etnicizeze" la rândul lor discursul, într-o încercare adesea disperată de a-şi păstra electoratul, care este din ce în ce mai puţin dispus să voteze pentru un mesaj echilibrat şi universalist într-o lume fragmentată din punct de vedere etnocultural. Consecinţele activităţii antreprenorilor politici indică deci şi ele direcţia unei polarizări accentuate a societăţii.

Ar fi totuşi o greşeală – atrag atenţia Lake şi Rothchild – să supraevaluăm rolul activiştilor etnici şi al antreprenorilor politici în facilitarea

1. Lake – Rothchild, *op.cit.*, p. 18.

conflictului etnopolitic: analitic vorbind, ei sunt deopotrivă produsul şi producătorii aprehensiunilor colective care pot propulsa comunităţi întregi spre violenţe. Eficienţa activităţii pe care aceştia o desfăşoară este înlesnită semnificativ de prezenţa vie în memoria colectivă a grupurilor rivale a unor mituri referitoare la animozităţi ancestrale sau la pretinsa superioritate, respectiv inferioritate, a uneia dintre comunităţi; de experienţe istorice recente negative (confruntări violente, cu un număr mare de victime, tentative de genocid etc.); de stări emotive tensionate şi angoase legate de fenomenele sociale de tranziţie, cum ar fi modernizarea sau trecerea la economia de piaţă, care implică de regulă asimilarea unor sisteme de valori noi, securitate socială scăzută şi adaptarea la o mobilitate socială mai mare.

Deşi formele de interacţiune strategică inter- şi intra-grupuri prezentate succint în cele de mai sus explicitează fiecare din condiţiile suficiente pentru declanşarea unui conflict etnic, ele apar şi acţionează de regulă simultan, generând împreună acea atmosferă de teamă şi tensiune în care conflictul trece drept singura soluţie acceptabilă, în pofida costurilor ridicate[1].

Mai speculativă decât teoria lui Horowitz şi mai puţin sintetică decât cea a lui Gurr şi Harff, interpretarea lui Lake şi Rothchild răspunde la câteva dintre întrebările formulate de Horowitz referitor la relaţia dintre elitele modernizatoare şi masele care, în pofida intereselor lor divergente, rămân loiale elitelor, ca şi referitor la mecanismele iraţionale ale psihologiei de grup ce joacă un rol în declanşarea conflictelor. Modelul Lake-Rothchild aduce totodată argumente în plus împotriva tentativelor de a reduce explicaţia genezei conflictelor etnice la cauze singulare, cum ar fi identităţile sau adversităţile primordiale, declinul economic, eşuarea statului (*state failure*) sau declinul identităţii acestuia, democratizarea, elementele pur iraţionale etc. Deşi interpretează geneza conflictului etnic în termenii unui complex de interacţiuni strategice între grupuri şi în interiorul grupurilor, este de netăgăduit că elementul central al conflictului în accepţiunea lui Lake şi Rothchild rămâne aprehensiunea colectivă în faţa unui viitor incert.

2.4. *Cadrul teoretic oferit de Wolfgang Zellner*

Importanţa – din punctul de vedere al genezei conflictului etnopolitic – a diferenţelor dintre preferinţele şi opţiunile politice ale grupurilor rivale, cât şi a interacţiunilor strategice dintre comunităţi este o idee ce se regăseşte şi la Wolfgang Zellner, care, în contextul unei ample cercetări comparate despre eficienţa regimului OSCE privind protecţia minorităţilor, a oferit un

1. *Op.cit.*, pp. 19-23.

cadru teoretic explicativ al conflictelor etnopolitice şi a propus totodată un model structural al „conflictului politic intern"[1].

Esenţa abordării lui Zellner este aceea că distanţa relativă dintre preferinţele sau opţiunile etnopolitice ale majorităţii, respectiv minorităţii într-o ţară oarecare reprezintă un potenţial al conflictului etnopolitic intern: cu cât distanţa relativă este mai mare, cu atât potenţialul de conflict este mai semnificativ.

În dezvoltarea acestei ipoteze, Zellner se foloseşte de lucrarea deja citată a lui Brubaker, *Nationalism Reframed*, şi de o alta a cuplului de autori Juan J. Linz şi Alfred Stepan, despre tranziţia spre democraţie a unor state post-totalitare[2].

Zellner preia de la Brubaker *modelul triadic* al celor trei actori principali ai conflictelor etnopolitice: 1) statele naţionale aflate în curs de finalizare a procesului de construcţie naţională (*nationalizing states*), pe care le vom numi în cele ce urmează state pre-naţionale; 2) minorităţile naţionale; 3) „ţările mamă" (*kin states*), care întreţin strânse legături culturale şi istorice cu minoritatea naţională[3].

Statele pre-naţionale se caracterizează în accepţiunea lui Brubaker prin preocupări intense în vederea finalizării proiectului de construcţie naţională, ceea ce se reflectă oarecum problematic în autoaprecierea populaţiei ţărilor respective. *Minorităţile naţionale* se consideră diferite din punct de vedere etnocultural de majoritate. Ele urmăresc obţinerea recunoaşterii oficiale a

1. W. Zellner, *On the Effectiveness of the OSCE Minority Regime. Comparative Case Studies on the Implementation of the Recommendations of the High Commissioner on National Minorities of the OSCE*, Institut für Friedenforschung und Sicherheitspolitik, Hamburg, 1999. Cercetarea urmăreşte evaluarea gradului de eficienţă a recomandărilor făcute de Înaltul Comisar pentru Minorităţile Naţionale referitor la situaţia minorităţilor ruseşti din Estonia, Letonia şi Ucraina, a celor maghiare din România şi Slovacia, respectiv a celei albaneze din Macedonia, în perioada 1993-2000. Cum la data la care redactez prezenta lucrare cercetarea este încă în curs de desfăşurare, pot face referire doar la cadrul teoretic al cercetării, precum şi la câteva ipoteze care urmează să fie probate empiric în cele ce urmează, dar care par totuşi importante din perspectiva prezentei lucrări.
2. J.J. Linz - Al. Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South Africa and Post-Communist Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore - Londra, 1996.
3. Deşi modelul triadic este relevant în cazul unei majorităţi covârşitoare a conflictelor inventariate de Gurr în cadrul proiectului *Minorities at Risk*, trebuie să precizăm totuşi că, în comparaţie cu modelele prezentate mai înainte, abordarea lui Zellner are din această cauză o aplicabilitate limitată, excluzând din sfera explicaţiei teoretice acele minorităţi care nu au „ţări mamă". Referitor la acelaşi subiect, vezi Will H. Moore - David R. Davis, „Transnational Ethnic Ties and Foreign Policy", în: D.L. Lake - D. Rothchild (eds), *op.cit.*, pp. 89-105.

acestor diferenţe, sub forma unor drepturi culturale şi politice care să le permită păstrarea identităţii proprii[1]. *Ţările mamă* îşi revendică dreptul de a se îngriji de soarta minorităţilor naţionale, ai căror membri, deşi cetăţeni ai altor state, sunt legaţi istoric şi cultural de ţara respectivă. O ţară mamă activă devine astfel principalul promotor al activităţii transnaţionale a minorităţii patronate.

Păşind pe urmele lui Brubaker, Zellner subliniază caracterul interdependent şi interactiv al relaţiilor care se stabilesc între aceşti trei actori, relaţii ce includ componente pe mai multe nivele distincte: de politică internă, inter- şi trans-naţională. În acest spaţiu complex al legăturilor, orice abordare care operează cu actori unitari este sortită eşecului, din moment ce comportamentul fiecăruia dintre cei trei actori, definiţi în conformitate cu cele de mai sus, este determinat de interesele şi strategiile individuale atât între actori, cât şi în interior. În relaţia triadică dintre aceştia, minoritatea se regăseşte adesea într-o situaţie de conflict etnopolitic asimetric atât faţă de statul pre-naţional de care aparţine, cât şi faţă de ţara mamă, ceea ce o situează în spaţiul de confruntare dintre acestea două.

Pentru a defini mai îndeaproape preferinţele de ordin etnopolitic ale celor trei actori, Zellner apelează la tipologia lui Linz şi Stepan privitoare la strategiile de construcţie *naţională*, respectiv *statală*, la care populaţiile majoritare ale statelor pre-naţionale recurg de cele mai multe ori.

Linz şi Stepan deosebesc două tipuri de strategii de *construcţie naţională*: unificatoare şi diferenţiative, respectiv două feluri de strategii de *construcţie* statală: inclusive şi exclusive. Prin combinarea celor patru, rezultă următoarele variante de comportament etnopolitic al majorităţii: 1. *strategia purificării*, provenită din combinarea construcţiei statale exclusiviste cu strategia construcţiei naţionale unificatoare; în acest caz minoritatea este expulzată sau încurajată să părăsească de bună voie ţara; 2. *strategia izolării*, născută din combinarea strategiei de construcţie statală exclusivistă cu varianta de construcţie naţională diferenţiativă; în acest caz minoritatea naţională este tolerată, i se acordă drepturi civice şi sociale, dar nu şi politice; 3. *strategia asimilării*, care combină construcţia statală

1. Referitor la sensul în care modelul propus de el utilizează termenul de „minoritate", Zellner face două precizări. Referindu-se evident la minorităţile ruseşti din ţările baltice, el precizează că termenul de minoritate nu sugerează în mod necesar raporturi numerice, ci relaţii de putere: o minoritate este o comunitate etnoculturală care nu este dominantă din punct de vedere politic. Zellner mai precizează, în acelaşi context, că modelul propus de el deosebeşte minorităţile ce au rezultat în urma imigrării de cele care „s-au născut" prin colapsul imperiilor sau în urma redesenării graniţelor. În cazul celor din urmă – adaugă Zellner – revendicările sunt de obicei mai substanţiale. Această distincţie va căpăta, după cum vom vedea mai târziu, o semnificaţie aparte în lumina teoriei lui Kymlicka.

inclusivă cu construcţia naţională unificatoare, ceea ce oferă drepturi politice membrilor minorităţii naţionale, dar cu preţul renunţării la identitatea etnoculturală proprie; 4. *strategia echilibrului*, ca rezultat al combinării strategiei de construcţie statală inclusivă şi a construcţiei naţionale diferenţiative, ceea ce are ca efect atragerea minorităţii în procesul de construcţie statală, fără ca acest lucru să aibă drept consecinţă renunţarea la particularitatea etnoculturală[1].

În opinia lui Zellner, tipologia Linz – Stepan oferă o imagine suficient de nuanţată referitoare la complexul relaţiilor dintre stat şi naţiune, dar omite să ia în considerare alte elemente esenţiale ale conflictului etnopolitic: relaţia triadică (între statele pre-naţionale, minorităţi şi ţările mamă), pe de o parte, şi importanţa teritorialităţii, pe de alta. Completând tipologia elaborată de Linz şi Stepan cu criteriul teritorialităţii şi luând în calcul revendicările caracteristice ale minorităţilor naţionale, Zellner propune următorul tabel al preferinţelor şi opţiunilor etnopolitice[2]:

		Strategie de construcţie statală			
		Non-teritorială		Teritorială	
		Inclusivă	Exclusivă	Inclusivă	Exclusivă
Strategie de construcţie naţională	Unificatoare	*Asimilare*	*Expulzare, Emigrare*	–	*Secesiune, Partiţie*
	Diferenţiativă	*Echilibru etnocultural*	*Izolare*	*Autonomie teritorială*	*Confederaţie*

Tabelul preferinţelor etnopolitice sintetizează acele opţiuni dintre care îşi aleg strategiile actorii relaţiei triadice. Cu cât diferenţele dintre opţiunile statului pre-naţional, minorităţii şi ţării mamă sunt mai mari, cu atât este mai semnificativ potenţialul conflictului etnopolitic, conchide Zellner[3].

În cadrul metodologiei elaborate pentru cercetarea privind eficienţa regimului OSCE, Zellner a propus un *model structural al conflictului politic intern*, care stabileşte o relaţie cauzală între potenţialul de conflict generat de diferenţele dintre opţiunile strategice ale majorităţii şi minorităţii (conform tabelului de preferinţe etnopolitice), pe de o parte, şi potenţialul de adaptare în cursul administrării conflictelor pe perioada tranziţiei spre democraţie (potenţialul de control al conflictului etnopolitic), pe de altă parte. În cele ce urmează voi reda pe scurt câteva dintre ipotezele modelului Zellner, pe care le găsesc relevante din punctul de vedere al abordării prezentei lucrări.

1. Linz – Stepan, *op.cit.*, p. 429.
2. Zellner, *op.cit.*, p. 22.
3. *Ibid.*

În cazul unui stat multinaţional relativ recent constituit sau care s-a reunificat după o perioadă istorică de dezmembrare, probabilitatea fragmentării etnopolitice este mare, ceea ce va avea ca efect probleme mai serioase decât cele obişnuite în procesul de consolidare democratică; integrarea etnopolitică se va menţine la un nivel scăzut, iar potenţialul de control al conflictului etnopolitic va înregistra, de asemenea, nivele scăzute.

Cu cât consolidarea democratică este mai avansată într-un stat multinaţional, cu atât este mai probabil ca potenţialul de control al conflictului etnopolitic (sau de altă natură) să înregistreze tendinţe crescătoare.

Cu cât procesul de consolidare structurală şi de reprezentare trenează mai mult şi rămâne incomplet pe perioade lungi de timp, cu atât mai probabil este ca potenţialul de control al conflictului etnopolitic să stagneze sau să înceapă să scadă.

Cu cât potenţialul de control al conflictului etnopolitic stagnează mai mult sau înregistrează tendinţe descrescătoare, cu atât mai probabil este ca în procesul de consolidare democratică să se înregistreze rămâneri în urmă, obstrucţionări sau evoluţii antidemocratice.

Cu cât statul multinaţional este mai descentralizat din punct de vedere administrativ, cu atât vor fi mai numeroase oportunităţile de participare la mecanismele de control al potenţialului de conflict etnopolitic.

Cu cât procesul de consolidare democratică în statul multinaţional şi cel din ţara mamă sunt mai sincronizate şi mai avansate, cu atât este mai probabil ca potenţialul de control al conflictului etnopolitic să fie mai ridicat, iar relaţiile bilaterale dintre cele două state să se îmbunătăţească.

Cu cât relaţia interactivă şi transnaţională dintre guvernul ţării mamă şi minoritatea naţională pe care o patronează este mai intensă şi cu cât opţiunea de strategie etnopolitică sugerată prin intermediul acestor relaţii diferă mai mult de cea a statului multinaţional, cu atât este mai mare probabilitatea ca mobilizarea etnopolitică a minorităţii să înregistreze tendinţe crescătoare, integrarea etnopolitică a ţării multinaţionale şi potenţialul de control al conflictului să scadă, iar relaţiile bilaterale dintre cele două state să se deterioreze[1].

Deşi modelul propus de Zellner are limitări evidente cauzate de faptul că a fost elaborat în cadrul unei cercetări empirice care vizează câteva state postcomuniste din Europa Centrală şi de Est, în el se pot regăsi operaţionalizări concludente ale unor principii pe care le-am întâlnit atât la Gurr şi Harff, cât şi la Lake şi Rothchild. Tabelul opţiunilor de strategie etnopolitică ce sintetizează principalii determinanţi ai comportamentului etnopolitic caracteristic deopotrivă comunităţilor majoritare şi minoritare este un

1. *Op.cit.*, pp. 39-46.

instrument util, prin care formele de interacţiune strategică cu care operează modelul Lake – Rothchild, cât şi distincţia dintre mediul politic intern şi extern la care recurg Gurr şi Harff pot beneficia de semnificaţii şi concreteţe în plus.

3. Modalităţi de gestionare a conflictelor etnopolitice

Modelele teoretice explicative prezentate, deşi inconsistente în unele privinţe, se completează reciproc în mod fericit şi – luate la un loc – oferă o imagine suficient de nuanţată despre complexitatea conflictului etnopolitic. Şi chiar dacă înţelegerea în profunzime a fenomenului nu înseamnă soluţionarea automată a acestuia, în lipsa acestor cunoştinţe orice demers de gestionare a conflictului etnopolitic rămâne cu certitudine o tentativă fără sorţi de izbândă.

John McGarry şi Brendan O'Leary, un cuplu de autori canadiano-britanic, au trecut în revistă – într-o lucrare publicată în 1993 – cele mai răspândite metode şi proceduri prin care s-a încercat în decursul istoriei şi se încearcă până în zilele noastre gestionarea conflictelor etnopolitice latente şi declanşate[1].

Procedurile analizate de cei doi pot fi împărţite în două categorii, în funcţie de definirea scopului imediat urmărit de către aplicanţii lor. Prima categorie cuprinde procedurile ce urmăresc soluţionarea conflictelor prin *desfiinţarea* principalei cauze a acestora: *diferenţele etnoculturale.* Metodele folosite în acest scop sunt *genocidul*, *expulzările*, respectiv *schimburile forţate de populaţie*, *asimilarea* şi *secesiunea*, dacă se recurge la ea *în numele autodeterminării naţionale*. Cea de-a doua categorie include procedurile de *gestionare a crizei,* prin care se încearcă asigurarea *persistenţei diferenţelor etnoculturale*. Acestea sunt: *controlul hegemonic* exercitat asupra situaţiei conflictuale, *arbitrajul* sau *intervenţia internaţională*, *cantonizarea* sau *federalizarea* şi *divizarea puterii* sau *modelul consociaţional.* Le voi analiza pe rând în cele ce urmează.

---

1. J. McGarry – B. O'Leary (eds), *The Politics of Ethnic Conflict Regulation. Case Studies of Protracted Ethnic Conflicts*, Routledge, Londra – New York, 1993. Volumul prezintă experienţa şi concluziile aplicării metodelor prin studii de caz dedicate situaţiei din Canada, câteva foste state ale Uniunii Sovietice, India, Malaiezia, Irlanda de Nord, Burundi, Iugoslavia, Spania, Africa de Sud, Insulele Fiji şi Belgia.

3.1. Genocidul

Genocidul înseamnă „exterminarea metodică a unei etnii (...) prin execuţii în masă sau, în mod indirect, prin desfiinţarea condiţiilor care fac posibilă reproducerea biologică şi socială a comunităţii respective"[1].

Istoria oferă din nefericire exemple din belşug pentru genocidul perceput ca atare. Atât în Imperiul Otoman, cât şi în Rusia Ţaristă, dar şi pe continentul american cucerit de colonistii europeni s-au produs evenimente care, în baza definiţiei citate, pot fi calificate drept genocid.

Conceptul nu este străin însă nici de spiritul zilelor noastre. După cum remarcă McGarry şi O'Leary, „trăim încă într-o lume în care au loc genociduri; de fapt, secolul XX a oferit pretexte pentru mult mai multe genociduri, în număr absolut, decât toate celelalte secole la un loc"[2].

Exemplele din secolul XX – în afară de faptele comise de nazişti şi stalinişti – cuprind tragedia popoarelor mici ale fostei Uniuni Sovietice (ceceni, ingushi, karachai, balkari, meshketieni, tătari din Crimeea), cea a musulmanilor din Cambodgia, a populaţiei hutu din Burundi, a kurzilor din Irak şi Iran, a indienilor ache din Paraguay, a musulmanilor birmanezi, a chinezilor din Indonezia şi a poporului din Timorul de Est sau a mai multor triburi din Uganda.

Exemplele istorice analizate îi conduc pe McGarry şi O'Leary la concluzia că genocidurile s-au produs îndeosebi în cadrul imperiilor, în perioada naşterii şi a consolidării lor, respectiv în timpul crizelor şi în perioadele premergătoare prăbuşirii acestora.

Un alt pretext pentru genocid poate fi inexistenţa unui stat independent al comunităţii etnoculturale, care formează o diasporă puternică şi influentă pe teritoriul altui stat sau al mai multor state în mod simultan – „minorităţi antreprenoriale", cum le-a numit Pierre van den Berghe –, cum au fost evreii şi armenii de-a lungul istoriei sau cum sunt ţiganii în zilele noastre. Gellner a atras atenţia asupra unui caz particular al acestei situaţii: dacă o comunitate etnoculturală, care este, în acelaşi timp, o minoritate distinctibilă pe baza semnelor fizice, formează pe teritoriul unei ţări – insuficient de democratică încă, dar pornită, totuşi, pe calea dezvoltării industriale şi a modernizării – o minoritate privilegiată din punct de vedere economic, dar fără să dispună de putere politică şi de apărare armată, situaţia acesteia întruneşte multiple condiţii ale unui posibil genocid, aşa cum o demonstrează istoria evreilor, armenilor sau a chinezilor stabiliţi în ţările din Asia

1. *Op.cit.*, p. 6.
2. *Op.cit.*, p. 7.

de Sud[1]. Situaţia minorităţilor incapabile de autoapărare în sens militar, aflate la cheremul majorităţii, este gravă din perspectiva unui posibil genocid mai ales în condiţiile unui regim autoritar labil sau ale unei dictaturi şubrede.

Pe lângă formele „statale" ale genocidului, McGarry şi O'Leary amintesc şi conceptul *genocidului de frontieră*, care apare de obicei în urma cuceririlor de teritoriu sau a modificării graniţelor, fără intervenţia nemijlocită a puterii statale, doar datorită expansiunii, în noile teritorii cucerite, a populaţiei favorizate de putere.

Gurr şi Harff au efectuat la rândul lor cercetări legate de fenomenul genocidului. În opinia acestora, genocidul se produce cu o probabilitate mai mare atunci când puterea percepe mobilizarea unei minorităţi, mult timp expusă la discriminări, ca o ameninţare la adresa existenţei sale şi, drept răspuns la această ameninţare, statul îşi mobilizează susţinătorii[2]. Faptele khmerilor roşii din Cambodgia au fost posibile tocmai datorită eliberării acestor reflexe comunitare.

În baza cazuisticii prelucrate, Gurr şi Harff au identificat cinci factori de politică internă care pot avea un rol major în crearea condiţiilor prielnice producerii genocidului: 1. disensiunile prelungite, tensiunile trenante între grupurile etnice convieţuitoare; 2. elita politică a grupului etnic dominant îşi motivează puterea printr-o tradiţie a oprimării devenită istorică; 3. elita politică aflată la putere recompensează în mod diferenţiat loialitatea grupurilor etnice; 4. populaţia ţării a avut parte recent de evenimente politice zguduitoare (o revoluţie sau o înfrângere într-un război); 5. apariţia unei ideologii exclusiviste, conferind uneia dintre grupările etnice postura de ţap ispăşitor sau etichetând-o drept „sacrificabilă"[3].

Pentru justificarea genocidului este nevoie de un sistem de idei sau de o ideologie corespunzătoare. Argumentele prin care se încearcă încurajarea unor astfel de tendinţe, justificarea măsurilor care urmează să fie luate şi – nu în ultimul rând – motivarea executanţilor gravitează de obicei în jurul ameninţării reprezentate de minoritate la adresa structurii statale respective sau privitor la scopurile puterii politice.

În această ordine de idei, McGarry şi O'Leary atrag atenţia că ar fi o greşeală să căutăm rădăcinile ideilor şi ale discursurilor politice justificatoare ale genocidului în ideologia naţionalismului. „Naţionalismul nu

1. Ernst Gellner, *Nations and Nationalisms*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.
2. Regăsim în această situaţie elemente importante ale „dilemei de securitate". După cum am văzut în cadrul modelului Lake – Rothchild, în asemenea situaţii defensiva nu se mai poate deosebi de ofensivă. Pentru alte detalii relevante privind dilema de securitate, vezi B.P. Posen, *op.cit.*, pp. 105-107.
3. Gurr – Harff, *op.cit.*, pp. 79-80.

poartă în sine necesitatea genocidului, spre deosebire de rasism, despre care se poate afirma, probabil, acest lucru" – spun autorii[1].

Se poate întâmpla ca genocidul să nu fie pregătit de nici o ideologie, iar evenimentele produse ulterior să aibă un caracter pur „instrumental". De pildă, coloniştii europeni, cuceritorii Lumii Noi, şi-au perceput situaţia în termenii „ucizi sau mori" şi au acţionat ca atare, contribuind astfel în mod involuntar la veritabile genociduri.

De obicei genocidurile nu-şi ating scopul. Tentativele în acest sens pot împovăra şi otrăvi însă timp îndelungat relaţia dintre popoarele sau grupurile etnice respective, oferind acele exemple de argumente iraţionale, exploatate în mod abil de către activiştii etnici, la care s-a referit modelul Lake – Rothchild. Numeroasele fapte monstruoase ale războiului sârbo-croat din prima jumătate a anilor '90, care au condus la destrămarea Iugoslaviei, au fost motivate de ambele părţi prin atrocităţile comise în perioada celui de-al doilea război mondial, în 1941, respectiv 1945, pe care atât memoria colectivă, cât şi istoria oficială a ambelor comunităţi le-a reţinut ca tentative de genocid[2].

3.2. Expulzări, deportări şi schimburi forţate de populaţie

Metoda expulzărilor, a evacuărilor cu forţa, a deportărilor şi a schimburilor forţate de populaţie – ca şi genocidul, în anumite cazuri – sunt folosite de guvernele imperiilor sau ale statelor noi, multinaţionale, în scopul consolidării. Ele sunt aplicate mai ales după războaiele interstatale sau războaiele

1. „Nationalism is not inherently genocidal, though racism may be." *Cf.* McGarry – O'Leary, *op.cit.*, p. 9.
2. Vezi George Schöpflin, „The Rise and Fall of Yugoslavia", în: McGarry – O'Leary, *op.cit.*, pp. 172-204. Făcând abstracţie de Holocaust, care a făcut obiectul unor ample cercetări, literatura de specialitate a genocidului este relativ săracă. Din publicaţiile dedicate acestui subiect se cuvin menţionate mai multe lucrări ale cuplului de autori Barbara Harff şi Ted Robert Gurr, printre care: Harff, „The Etiology of Genocides", în: Isidor Wallimann – Michael N. Dobkowski (eds), *Genocide in the Modern Age: Etiology and Case Studies of Mass Death*, Greenwood Press, Westport, 1987; Harff – Gurr, „Victims of the State: Genocides, Politicides and Group Repression Since 1945", în: *International Review of Victimology*, vol. I, nr. 1, 1989; Gurr, „The Political Origins of State Violence and Terror", în: Michael Stolz – George A. Lopez (eds), *Government Violence and Repression: An Agenda for Research*, Greenwood Press, Westport, 1986. Consacrarea termenului *politicide* – genocidul comis cu motivaţie politică – este legată de numele celor doi.

civile, cum s-a întâmplat, de pildă, în cazul Rusiei Ţariste sau al Imperiului Otoman în secolul trecut, în Caucaz, sau în cazul minorităţilor germane şi maghiare din Cehoslovacia după cel de al doilea război mondial. Miloşevici a încercat şi el să se folosească de aceste metode în timpul războaielor balcanice din ultima vreme, în speranţa realizării vechiului vis al Serbiei Mari.

Evacuările şi schimburile de populaţie pot fi considerate forţate dacă nu se bazează pe o înţelegere bilaterală anterioară între părţi, ca în cazurile separării sau secesiunii convenite de comun acord. (Un exemplu elocvent este oferit în acest sens de înţelegerea turco-greacă de după cel de-al doilea război mondial.) În 1946 a fost semnată o astfel de înţelegere referitoare la schimbul de populaţii dintre Cehoslovacia şi Ungaria, care a fost pusă în practică în 1947, în urma repetatelor ameninţări lansate la adresa maghiarilor din Slovacia privind iminenţa deportării lor în Cehia, precum şi a presiunii exercitate în acest sens de către Uniunea Sovietică[1].

Se cunosc şi cazuri în care schimburile de populaţie efectuate prin consens nu au avut la bază o înţelegere scrisă, ci numai una tacită. Un caz similar a avut loc în Cipru în anii 1974-'75: deşi armele au fost prezente, purificarea etnică a teritoriilor dominate de cele două etnii s-a desfăşurat în condiţii relativ paşnice[2].

Conform lui McGarry şi O'Leary, există şi cazuri – acţiunile sârbilor din Bosnia, de pildă, din perioada 1992-'95 – în care metoda purificării etnice a fost folosită din considerente „instrumentale", scopul acestor acţiuni fiind crearea unei situaţii, producerea unor „fapte" care să facă imposibilă orice revendicare teritorială ulterioară sau, dimpotrivă, pe care să se poată baza astfel de cerinţe.

Dincolo de faptul că deportările şi schimburile de populaţii sunt la fel de inacceptabile din punct de vedere moral ca genocidul, nici aceste metode nu pot rezolva definitiv conflictele etnoculturale. Situaţia complicată din Caucaz sau mobilizarea din ce în ce mai vizibilă a tătarilor din Crimeea dovedesc că aceste mijloace creează conflicte noi sau le agravează pe cele existente, moştenite din trecut[3].

---

1. Katalin Vadkerty, *A deportálások. A szlovákiai magyarok csehországi kényszerközmunkája 1945-1948 között* (*Deportările. Munca silnică în Cehia a maghiarilor din Slovacia între anii 1945-1948*), Kalligram, Bratislava, 1996.
2. Vamik D. Volkan, *Cyprus – War and Adaptation. A Psychoanalytic History of Two Ethnic Groups in Conflict*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1980, pp. 119-144.
3. *Cf.* István Bibó, „A nemzetközi államközösségek bénultsága és annak orvosságai" („Paralizia comunităţii internaţionale a statelor şi remediile acesteia"), în: *Válogatott tanulmányok (Opere alese)*, vol. IV, Magvető, Budapesta, 1990, pp. 451-453.

3.3. Secesiune şi autodeterminare

În timp ce tentativele de genocid şi deportările nu pot fi acceptate sub nici o formă de către moralitatea şi sistemul de valori ale democraţiilor liberale, secesiunea este o modalitate de gestionare a conflictelor etnoculturale care poate fi pusă în acord cu ideile democratice. Dacă ea se produce în baza unei înţelegeri bilaterale şi părţile implicate ajung la consens privind condiţiile în care secesiunea poate fi dusă la bun sfârşit, atunci această metodă poate oferi câteodată rezolvarea conflictelor comunitare prelungite. În realitate se întâlnesc însă şi cazuri de aplicare unilaterală a acestei măsuri, ceea ce poate deveni motivul care duce la declanşarea războaielor civile, în funcţie de situaţia internaţională a zonei vizate şi de cultura politică a părţilor implicate. În cazurile în care se ajunge la declanşarea conflictelor de această natură, secesiunea provoacă mai multe probleme decât cele pe care le-ar fi putut eventual rezolva, iar efectul evenimentelor poate fi în final recurgerea la schimbul forţat de populaţie sau chiar la genocid, cum s-a întâmplat în cazul împărţirii peninsulei Indiei[1].

Conform lui McGarry şi O'Leary, în perioada 1948-1991 există un singur caz de secesiune, cel al Bangladeshului, dacă excludem din rândul mişcărilor secesioniste luptele de eliberare din lumea colonială. După destrămarea comunismului avem însă de-a face cu o întreagă serie de secesiuni reuşite, având ca rezultat dezmembrarea Etiopiei, a Uniunii Sovietice sau a Cehoslovaciei. Acestora li se mai alătură mişcările secesioniste sau semisecesioniste din întreaga lume: Québec în Canada, bascii, scoţienii, galezii, corsicanii, lombarzii în Europa Occidentală, Nagorno-Karabakh în Azerbaidjan, Osetia de Sud în Gruzia, Crimeea în Ucraina, Republica Transnistria în Moldova, tibetanii în China, mai multe etnii în Birmania, kurzii în Irak sau Turcia, mişcarea Polisario în Maroc, mişcarea Dinka în Sudan etc.

Cauzele secesiunii sunt în general complexe şi în mare parte dependente de context. Ele pot fi de la sine înţelese în momentele de decădere a unor imperii sau la sfârşit de războaie, dar în toate cazurile este nevoie de

1. Partiţia pensinsulei între hinduşi şi musulmani în 1947, în urma căreia au luat fiinţă statele independente India, Pakistan, Ceylon (Sri Lanka de mai târziu) şi Burma, a cauzat violenţe în care s-au înregistrat peste un milion de victime şi 12 milioane de refugiaţi, drept urmare a schimburilor de populaţie între noile state. Partiţia nu a adus însă stabilitatea dorită, până în 1995 înregistrându-se nu mai puţin de 20 de cazuri de violenţă în subcontinentul respectiv. *Cf.* J. Bercovitch – R. Jackson, *op.cit.*, pp. 48-50.

acordul comunităţii internaţionale a statelor: în lipsa acestuia, teritoriul sau comunitatea care aspiră la statalitate nu are şanse de reuşită.

O întrebare ce revine frecvent în literatura de specialitate se referă la motivele care îndeamnă comunităţile să păşească pe drumul autodeterminării naţionale şi să încerce să-şi asigure obţinerea drepturilor cu ajutorul secesiunii. În opinia lui McGarry şi O'Leary, cauzele cele mai frecvente sunt discriminarea etnoculturală, teama de asimilare (de pierdere a culturii proprii), interesele individuale ale unor elite etnopolitice, dar şi, uneori, un calcul raţional: gândirea pragmatică care speculează posibilitatea ca statul cel nou să asigure un nivel de trai mai ridicat, o libertate politică mai mare şi o altfel de cultură politică[1].

După sfârşitul Războiului Rece, în lume a crescut simţitor numărul democraţiilor constituţionale. Deşi majoritatea statelor constituite recent sau a celor care şi-au recâştigat independenţa după eliberarea de sub imperiul sovietic promit că vor promova sistemul de valori al pluralismului politic şi al democraţiilor liberale, la această oră multe ţări pot fi caracterizate ca fiind populiste, în cazul lor neputându-se estima cu siguranţă deznodământul tranziţiei. În pofida acestui fapt, se poate vorbi despre un larg consens în rândul comunităţii statelor cu privire la faptul că în sistemul relaţiilor internaţionale a avut loc o democratizare simţitoare. Ca urmare a acestui val de democratizare ce a cuprins zone întinse ale lumii, acele provizorate etnoculturale, unele având rădăcini adânci în istorie, despre care nu se cădea să se vorbească pe vremea Războiului Rece, au ajuns în centrul atenţiei internaţionale, iar ideea de autodeterminare se vehiculează din ce în ce mai frecvent în legătură cu acestea. „Izvorul cel mai important al entuziasmului legat de principiul autodeterminării este democratizarea lumii" – precizează McGarry şi O'Leary[2].

Unele semnale arată însă că lumea nu este încă pregătită să accepte toate consecinţele tratării echitabile şi democratice a acestor provizorate, în care relaţiile comunităţilor majoritare cu minorităţile conlocuitoare sunt tensionate de secole. Guvernele statelor multinaţionale contestate de mişcările secesioniste şi comunităţile etnoculturale aflate de partea cealaltă a baricadei, luptând pentru drepturile lor, se referă fiecare la necesitatea aplicării principiului autodeterminării, şi nici o teorie sau principiu unanim acceptat nu pare să ofere vreo ieşire din această situaţie[3].

---

1. Referitor la o posibilă tipologie a secesiunilor înregistrate în ultima vreme, precum şi la motivaţiile acestora, vezi Nicolae Filipescu, „Autodeterminare şi secesiune", în: *22*, vol. XI, nr. 18, 2000, p. 15.
2. McGarry şi O'Leary, *op.cit.*, p. 15.
3. De parcă nimic nu s-ar fi întâmplat după sfârşitul anilor '60, începutul anilor '70, când Bibó scria următoarele: „Cele mai multe discuţii politice internaţionale se

Secesiunea şi autodeterminarea sunt deci mijloace importante, dar nu lipsite de probleme în ceea ce priveşte gestionarea conflictelor etnoculturale. Conform lui Horowitz – care, în monumentala sa lucrare despre conflictul etnopolitic, a dedicat capitole ample acestei problematici – la mijlocul anilor '80 nu păreau să existe peste tot în lume condiţiile aplicării consecvente, satisfăcătoare şi acceptabile pentru toate părţile implicate a principiului autodeterminării, teoreticienii fiind confruntaţi cu destule aspecte neclare ale problemei[1]. Începând cu anii '90, în strânsă legătură cu valul de democratizare care a cuprins lumea, interesul academic pentru problema secesiunii şi autodeterminării a crescut în mod spectaculos, fiind publicate un număr impresionant de lucrări, atât din perspectiva filosofiei politice normative, cât şi din cea a dreptului internaţional[2]. Din prima categorie, aş menţiona lucrările lui Allen Buchanan, care a pledat de mai multe ori pentru necesitatea adoptării unor principii internaţionale coerente, care să permită aducerea sub controlul dreptului internaţional a crizelor secesioniste[3].

învârt nu în jurul întrebării dacă suveranitatea, imunitatea, independenţa, dreptul la autodeterminare există sau nu; discuţiile vizează întrebarea: cine are dreptul să invoce imunitatea în legătură cu un anumit teritoriu; problema este că, în aceeaşi situaţie, una dintre părţi se referă la imunitate, cealaltă la dreptul la autodeterminare, una la interdicţia amestecului în chestiunile interne, cealaltă la aplicarea drepturilor fundamentale ale omului, una la imunitatea independenţei şi a suveranităţii, cealaltă la interesele universale care primează în faţa independenţei sau a suveranităţii." *Cf. op.cit.*, p. 291. La diferite aspecte ale acestei rivalităţi dintre proiectele de construcţie naţională concurente de pe teritoriul unei ţări recunoscute de comunitatea internaţională, mai concret la diferenţele de opţiuni de strategie etnopolitică ale majorităţii şi ale minorităţilor, voi reveni în mai multe capitole ale acestei lucrări.

1. Horowitz, *op.cit.*, pp. 589–592.
2. Sunt nevoit să mă rezum aici doar la înşiruirea unora dintre aceste lucrări. În privinţa abordărilor de filosofie politică normativă, se cuvin menţionate: Allen Buchanan, *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Westview Press, San Francisco, 1991; Alexis Heraclides, *The Self-Determination of Minorities in International Politics*, Cass, Londra, 1990; Cynthia Weber, *Simulating Sovereignity: Intervention, The State, and Symbolic Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995; Thomas D. Musgrave, *Self-Determination and National Minorities*, Clarendon Press, Oxford, 1997; Viva Ona Bartkus, *The Dynamic of Secession*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999; Ekkehard W. Borntträger, *Borders, Ethnicity and National Self-Determination*, Braumüller, Viena, 1999. În ceea ce priveşte abordările din perspectiva dreptului internaţional, vezi: Antonio Cassese, *Self-Determination of Peoples. A Legal Reappraisal*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
3. În modul cel mai elocvent în studiul intitulat „Self-Determination, Secession and the Rule of Law", în: R. McKim – J. McMaham (eds), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, New York – Londra, 1997, pp. 301-324.

În acelaşi sens se cuvine menţionat şi un Memorandum al Comitetului Afacerilor Politice din cadrul Adunării Parlamentare a Consiliului Europei, intitulat *Autodeterminare şi secesiune*, care a fost redactat cu sprijinul Centrului pentru Drepturile Omului de la Bucureşti, sub coordonarea lui Adrian Severin[1].

3.4. Integrare şi/sau asimilare

Integrarea sau asimilarea încearcă să gestioneze deosebirile etnoculturale care devin izvorul conflictelor etnopolitice prin dizolvarea lor într-o identitate corporativă comună, incluzând membrii tuturor comunităţilor care convieţuiesc într-un spaţiu comun de existenţă, sau în cadrul aceleiaşi comunităţi politice[2].

Este destul de greu să facem o distincţie foarte clară între integrare şi asimilare. În opinia cuplului McGarry şi O'Leary, scopul *integrării* este o identitate comună supraetnică, axată pe conceptul de cetăţenie (*civic identity*), în timp ce scopul *asimilării* este generalizarea caracteristicilor preponderente ale identităţii dominante (cum s-a întâmplat în cazul Franţei, de pildă) sau a unei identităţi construite în mod artificial (naţiunea iugoslavă sau cea sovietică, de exemplu). În situaţiile concrete însă, pe care le întâlnim în practică, şi cele mai clare tendinţe de asimilare se autodefinesc ca integraţioniste, iar minorităţile tind să perceapă şi cele mai sincere încercări de integrare ca şi cum ar presupune scopuri asimilaţioniste.

Teoreticienii şi politicienii care sunt de partea metodelor integraţioniste şi a asimilării militează de obicei pentru şcoli în care copiii aparţinând diferitelor comunităţi să înveţe împreună, aduc argumente în favoarea socializării cu ajutorul unei limbi comune sau în favoarea unor politici care creează locuri de muncă şi asigură locuinţe decente, deoarece toate aceste mijloace pot preveni segregarea comunităţilor. Numărul relativ mare al căsătoriilor mixte este în general apreciat ca un indicator credibil al gradului de asimilare.

În cazurile în care se recurge la metodele integrării, respectiv ale asimilării, militanţii pentru aceste soluţii pun accentul pe drepturile individuale

---

1. „Memorandum: Autodeterminare şi secesiune", în: *Revista română de drepturile omului*, nr. 16, 1998, pp. 56-80.
2. Dinamica proceselor de asimilare a fost minuţios studiată de K.W. Deutsch în contextul proceselor de modernizare, ca unul din prototipurile integrării sociale şi politice. Subiectul este cel mai amplu elaborat în *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*, MIT Press, Cambridge, 1966 (ediţia a doua, prima datând din 1953).

ale omului şi evită de regulă problema egalităţii comunităţilor, refuzând pluralismul etnic bazat pe garantarea drepturilor colective ale comunităţilor, acesta subminând, după părerea lor, coeziunea comunităţii politice.

Reacţia comunităţilor care fac obiectul acestor tendinţe de integrare sau asimilare variază, depinzând în mare măsură de situaţiile în care ele se află. Succesele înregistrate în acest sens de modelul „melting pot" aplicat în SUA sau de politicile integraţioniste din Canada sau Australia se datorează în mare parte faptului că imigranţii şi-au părăsit ţara în speranţa obţinerii cât mai curând a cetăţeniei şi a unui tratament egal. În cazul lor, deci, ataşamentul excesiv la cultura şi obiceiurile din ţara de origine ar fi fost contraproductiv, nu le-ar fi permis atingerea scopurilor în condiţii optime.

Se cunosc şi situaţii – după cum evidenţiază McGarry şi O'Leary – în care scopul urmărit prin integrare/asimilare este unirea cu o altă cultură – nu foarte diferită, dar totuşi aparte – împotriva unui inamic comun. Aşa s-a reuşit, de pildă, unirea diferitelor orientări protestante în faţa primejdiei pe care a reprezentat-o catolicismul în Irlanda secolului trecut, iar în timpul regimului de apartheid din Africa de Sud, diferitele etnii de rasă albă (englezi, greci, italieni, evrei etc.) s-au solidarizat împotriva negrilor, această solidarizare asigurându-le păstrarea anumitor privilegii. Guvernele care s-au succedat în Israel au încercat minimalizarea adversităţii dintre sefarzi şi aşchenazi, invocând în acest scop primejdia reprezentată de prezenţa palestinienilor. În Québec, în secolul al XIX-lea, când minoritatea engleză a fost la putere, guvernul a încurajat stabilirea irlandezilor şi a altor imigranţi vorbitori de limbă engleză în interesul consolidării propriei puteri, iar în zilele noastre guvernul francez din Québec favorizează imigranţii vorbitori de limbă franceză, indiferent de culoarea pielii.

Horowitz menţionează şi el exemple din lumea postcolonială, în care comunităţi profund divizate, inclusiv prin diferenţe lingvistice, au iniţiat *mişcări asimilaţioniste*, realizând că în competiţia inter-state şi între comunităţi, care a urmat prăbuşirii sistemului colonial, fragmentarea reprezintă un dezavantaj major. Comunităţile fang din Gabon şi Camerun, yoruba din Nigeria, lozi din Zambia, bakongo din Zair, Angola şi Congo au iniţiat mişcări organizate – uneori chiar partide politice – în vederea unificării grupurilor divizate şi vulnerabile, au întreprins măsuri de standardizare a limbii şi de reducere la minim a diferenţelor culturale[1].

1. Horowitz, *op.cit.*, p. 71. Se cuvine menţionat însă că aceste tentative nu au fost încununate întotdeauna de succes. Cazurile *fang* şi *yoruba*, de pildă, au oferit exemple elocvente de activism etnic şi de mobilizare a antreprenorilor politici, interesaţi înainte de toate în activarea bazei lor electorale, aşa cum am văzut în cadrul modelului Lake – Rothchild.

În cazurile menţionate putem spune cu certitudine că integrarea sau asimilarea a avut loc cu acordul şi conform intereselor ambelor părţi. Situaţia este diferită însă dacă cerinţele şi nevoile etnoculturale ale comunităţilor nu pot fi satisfăcute prin garantarea dreptului la cetăţenie şi la un tratament egal. Membrii popoarelor indigene, de exemplu, refuză de cele mai multe ori să accepte identitatea care le este impusă, şi cu cât creşte mai tare presiunea exercitată asupra lor în acest sens, cu atât vorbesc mai mult despre imperativul moral al apărării identităţii proprii[1]. Codurile culturale străine care le sunt impuse de către grupul etnocultural dominant, precum şi omogenizarea rapidă urmărită prin mijloacele învăţământului nu sunt considerate de ei garanţii ale egalităţii de şanse şi ale unui tratament nediscriminatoriu, ci mai degrabă o pregătire a *etnocidului*, care este, din acest punct de vedere cel puţin, o formă specifică a genocidului[2].

Dacă presiunea asimilaţionistă este de durată, ea poate provoca manifestări explozive şi violente de afirmare a separatismului, cum s-a întâmplat în Sudan, Uganda, Burma şi Irak de exemplu, unde comunităţile ameninţate de tendinţe agresive de asimilare au răspuns prin mişcări secesioniste, încercând astfel restabilirea unui spaţiu distinct, dominat de ele, al securităţii comunitare[3].

În legătură cu oportunitatea recurgerii la metodele de integrare, respectiv asimilare, în cadrul eforturilor de gestionare a conflictelor etnopolitice, McGarry şi O'Leary îşi sintetizează în felul următor concluziile: „Putem accepta ca o axiomă că identităţile etnice moderne îşi pot păstra particularităţile doar prin anumite forme ale segregării, mai ales în ceea ce

---

1. Conform lui Horowitz, grupurile ameninţate cu asimilarea răspund de obicei prin accentuarea caracteristicilor distinctive care le deosebesc de ambianţa culturală. Grupul bakonjo din Uganda, kurzii din Irak, Siria, Iran şi Turcia, bascii din Spania, comunitatea sikh din Punjab, de exemplu, au trecut prin procese similare de diferenţiere culturală, ca reacţie la tendinţele asimilaţioniste îndreptate împotriva lor. *Cf. op.cit.*, p. 72.
2. „Etnocidul cultural este procesul prin care un popor cu particularităţi culturale aparte îşi pierde identitatea datorită pierderii pământurilor, a bazei de resurse proprii, precum şi datorită restricţionării la care este supus în folosirea limbii şi restricţiilor impuse în privinţa instituţiilor sociale şi politice, în privinţa tradiţiei, formelor artistice, practicilor religioase şi valorilor culturale. Toate acestea pot fi rezultatul atât al unor politici guvernamentale sistematice, cât şi al forţelor impersonale ale dezvoltării economice, care pot avea la rândul lor efecte etnocidale." *Cf. Our Creative Diversity. Report of the World Comission on Culture and Development*, UNESCO, Paris, 1996, pp. 69-70.
3. *Cf.* Horowitz, *op.cit.*, pp. 567-568. Referitor la detaliile acestor mişcări secesioniste, vezi J. Bercovitch – R. Jackson, *op.cit.*, pp. 115, 210-211 (Sudan, respectiv Uganda); p. 63 (Burma); pp. 137, 152 (Irak).

priveşte învăţământul şi vecinătatea, pentru că doar prin aceste condiţii se poate păstra o masă culturală critică în sânul comunităţii respective. Unii merg chiar mai departe, susţinând că aceste comunităţi au nevoie şi de mass-media şi de controlul asupra pământurilor ce le aparţin, ca să-şi poată păstra identitatea. Aceste argumente ne demonstrează că politicile care constrâng oamenii să frecventeze şcoli mixte şi să fie vecini în mod forţat sunt provocatoare şi pot genera violenţă. Pe scurt, dacă proiectele integraţioniste/asimilaţioniste nu vizează indivizi care (ca imigranţii voluntari, de exemplu) sunt dispuşi să preia identitatea ce le este oferită de noua cetăţenie şi să-şi abandoneze identitatea etnică, atunci aceste proiecte generează mai degrabă conflicte, în loc să diminueze şansele de apariţie ale acestora"[1].

Aceste argumente vin şi ele în sprijinul ipotezei conform căreia ştergerea diferenţelor etnoculturale este un proces mult mai costisitor decât efortul depus în vederea căutării unor modalităţi de convieţuire paşnică între diferitele comunităţi etnoculturale[2].

3.5. Controlul hegemonic

Dintre modalităţile de gestionare a stărilor conflictuale care nu urmăresc ştergerea diferenţelor etnoculturale, ci caută să convieţuiască paşnic cu ele, prin acceptarea lor ca o stare de fapt, guvernanţii imperiilor şi ai statelor multinaţionale au ales de cele mai multe ori modalitatea puterii hegemonice. În situaţiile de acest fel, puterea este deţinută de comunitatea etnică dominantă (aceasta nefiind neapărat şi cea mai numeroasă), care exercită un control absolut asupra forţelor de ordine, respectiv militare şi, implicit, asupra societăţii în ansamblu, împiedicând astfel formularea în public a problemelor şi revendicărilor care stau la baza conflictelor etnopolitice. Cazuri asemănătoare au fost înregistrate în Burundi, în insulele Fiji, în Liberia şi în Africa de Sud: în aceste ţări, o comunitate etnoculturală a reuşit să acapareze puterea şi – cu ajutorul forţelor de ordine şi al organelor de securitate – a reuşit să instaureze pentru o perioadă mai mult sau mai puţin îndelungată dominaţia hegemonică asupra celorlalte etnii.

S-ar părea la prima vedere că în cazul democraţiilor liberale o asemenea dominaţie hegemonică a relaţiilor etnoculturale este exclusă. Instituţia cetăţeniei, care garantează drepturile individuale, nu numai că face posibilă

1. McGarry şi O'Leary, *op.cit.*, p. 20.
2. Dificultăţile integrării de succes în condiţiile diversităţii etnoculturale sunt dezbătute pe larg în lucrarea lui Anthony H. Birch, *Nationalism & National Integration*, Unwin Hyman, Londra, 1989.

activarea politică şi implicit mobilizarea etnoculturală, dar, în condiţiile democraţiilor reprezentative, chiar insistă asupra lor. În procesul transformărilor democratice are loc de obicei o activare de acest gen, cum s-a întâmplat în cazul mişcării naţionaliste a irlandezilor din Marea Britanie, de exemplu. Aceleaşi motive explică la prima vedere apariţia mişcărilor naţionaliste pe teritoriul Uniunii Sovietice din vremea *glasnost*-ului, activarea naţionalismelor regionale în Spania postfranchistă, ca şi mobilizarea etnoculturală simţitoare din Europa Centrală şi de Est după căderea comunismului.

Aparenţele înşală însă, atrag atenţia McGarry şi O'Leary. Chiar şi în statele în care există un liberalism formal sau un cadru instituţional caracteristic democraţiei parlamentare, putem descoperi forme mai mult sau mai puţin deghizate ale dominaţiei hegemonice, instaurată fie de o minoritate privilegiată, fie de majoritate. În perioada *apartheid*-ului de pildă, în Africa de Sud şi în Rwanda minoritatea albă a asigurat funcţionarea unei democraţii de tip liberal autentice, de avantajele căreia majoritatea oprimată şi exclusă din exercitarea drepturilor politice nu a beneficiat însă. Poate fi amintită aici şi dominaţia minorităţii sârbe în Kosovo sau dominaţia „parlamentară" pe care minoritatea fiji a instaurat-o asupra celorlalte etnii de pe insulă. Principiul voinţei majorităţii, consfinţit de practica democraţiilor parlamentare, poate duce şi el la apariţia dominaţiei hegemonice într-o ţară în care etniile convieţuitoare sunt divizate prin îndărătnice adversităţi politice şi de viziune, situaţii în care reprezentanţii majorităţii votează mai tot timpul împotriva minorităţii, ignorând în mod sistematic opţiunile politice ale acesteia. În atari condiţii, în pofida respectării rigide a regulilor democratice, voinţa minorităţii nu are niciodată şanse de izbândă, cerinţele ei rămân neîndeplinite datorită voinţei contrare a majorităţii, iar „«voinţa majorităţii» devine un instrument al controlului hegemonic", după cum afirmă McGarry şi O'Leary, instaurându-se acea formă de dominaţie pe care Tocqueville a numit-o „tirania majorităţii".

Există şi autori care sunt de părere că în unele cazuri hegemonia etnoculturală este singura soluţie care poate îndepărta pericolul războiului permanent[1]. McGarry şi O'Leary cred însă că această argumentaţie poate justifica dictaturi, după cum s-a întâmplat cu unele interpretări ale evenimentelor de pe vremea comunismului din Uniunea Sovietică sau Iugoslavia[2].

1. I. Lustick, de pildă, al cărui punct de vedere a fost puternic influenţat de cele întâmplate în Liban. Vezi I. Lustick, „Stability in Deeply Divided Societies: Consociationalism versus Control", în: *World Politics*, vol. XXXI, 1979, pp. 325-344.
2. Renumitul teoretician al naţionalismelor, Eric Hobsbawm, ajunge chiar la o asemenea concluzie. „Eşecul înregistrat de *perestroika* – spune el într-o lucrare –, care a echivalat cu deterioarea condiţiilor de viaţă pentru cetăţenii de rând, a subminat încrederea în guvernul unional, care a fost făcut răspunzător pentru

Cei doi autori optează pentru celelalte modalităţi de gestionare a conflictelor etnopolitice, acestea fiind arbitrajul, cantonizarea şi împărţirea puterilor în stat, toate apreciate ca alternative demne de a fi luate în considerare ale hegemoniei, atât din punct de vedere teoretic, cât şi practic. În acelaşi timp, deşi nu recomandă războiul – *„the evidence would need careful appraisal"*, spun ei –, McGarry şi O'Leary sunt de părere că în spiritul *realismului*, care este paradigma dominantă a teoriei relaţiilor internaţionale, trebuie să recunoaştem că în unele cazuri „războiul poate fi o rezolvare mai bună a conflictelor decât susţinerea dominaţiei hegemonice; mai mult, el poate înlesni colaborarea paşnică de după război"[1].

3.6. Arbitrajul

Arbitrajul este o modalitate mai rar amintită în lucrările dedicate problemei gestionării conflictelor etnopolitice. Conceptul poate fi întâlnit mai ales în teoria relaţiilor internaţionale[2]. Din acest motiv, McGarry şi O'Leary au

---

acest eşec, şi a încurajat, ori mai degrabă a impus, căutarea unor soluţii regionale sau locale la criză. Se poate afirma cu certitudine că înaintea lui Gorbaciov nici o republică sovietică nu a dorit secesiunea din URSS, în afara statelor baltice, a căror independenţă era încă un vis. Nu se poate afirma însă că numai teama şi puterea coercitivă au ţinut URSS împreună, cu toate că aceşti factori au jucat un rol de necontestat în prevenirea degenerării tensiunilor etnice şi comunitare din regiunile mixte în violenţe reciproce, ceea ce s-a întâmplat în schimb după dezmembrare. Şi, într-adevăr, pe întreaga perioadă a lungii ere Brejnev, autonomia locală şi regională a fost mai mult o iluzie. Chiar dacă ruşilor le-a plăcut întotdeauna să fie compătimiţi, majoritatea celorlalte republici erau, cu adevărat, într-o situaţie mult mai bună decât locuitorii de azi din federaţia rusă. Dezintegrarea naţională a USSR şi, ulterior, cea a unora dintre fostele sale republici, aproape fără excepţie multinaţionale la rândul lor, a fost pur şi simplu consecinţa evenimentelor de la Moscova, în loc să fi fost cauza acestora." Vezi Hobsbawm, „An Anti-Nationalist Account of Nationalism Since 1989", în: Montserrat Guibernau – John Rex (eds), *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Polity Press, Cambridge, 1997, pp. 72-73.

1. McGarry – O'Leary, *op.cit.*, p. 26. Intervenţia NATO în Kosovo vine în mod evident în sprijinul acestei afirmaţii, care nu este împărtăşită, totuşi, de marea majoritate a specialiştilor. Referitor la o abordare din perspectiva filosofiei politice normative a problemei hegemoniei, vezi Andreas Hasenclever – Peter Mayer – Volker Rittberger, *Theories of International Regimes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, cap. 4: „Power-based theories: hegemony, distributional conflict, and relative gains", pp. 83-136.
2. Utilizarea arbitrajului are rădăcini adânci în istorie, primele exemple cunoscute datând de pe vremea Greciei antice. În Evul Mediu papa a servit în mod frecvent ca arbitru. În 1907 a fost adoptată Convenţia de la Haga pentru aplanarea paşnică a disputelor internaţionale, care serveşte ca instrument de bază al arbitrajului în

avut, înainte de toate, probleme de definire. În opinia lor, conceptul se referă, în diferite contexte, deopotrivă la arbitrajul intern şi extern, la tratarea conflictelor prin cooperarea internaţională (*co-operative internationalisation*), precum şi la intervenţiile în forţă ale puterilor care se angajează să rezolve situaţia pe cale militară, prin stabilizarea forţată a zonei conflictuale. La întrebarea evidentă referitoare la demarcaţia între arbitraj şi intervenţia părtinitoare, autorii sunt de părere că implicarea unui stat într-o situaţie conflictuală poate fi admisă ca arbitraj doar în cazul în care demersurile acestuia sunt caracterizate de o neutralitate totală. Nu se poate admite ca arbitru o putere care se implică într-un conflict urmărind propriile sale interese, chiar dacă implicarea acesteia are ca rezultat stabilizarea sau, indirect, aducerea sub control a stării conflictuale. Trebuie să facem, totodată, o deosebire clară între rolul de arbitru şi cel de mediator: primul are un rol activ în aplanarea stării de conflict şi se implică în mod direct în procesul de luare a deciziei, în timp ce rolul celui din urmă se rezumă la pregătirea deciziei.

Succesul arbitrajului depinde de măsura în care persoana sau instituţia care şi-a asumat acest rol reuşeşte să câştige încrederea celor implicaţi în conflict. În demersurile sale, ea trebuie să pună accentul pe interesele comune ale părţilor, să scoată la iveală aceste interese, să asigure respectarea regulilor acceptate de părţi în relaţiile dintre ele şi să-şi păstreze influenţa asupra elitelor politice ale comunităţilor respective, asigurând colaborarea acestora de-a lungul tratativelor, deoarece, de cele mai multe ori, tocmai elitele sunt cele care au un interes în radicalizarea conflictelor.

În situaţiile de acest gen, care se caracterizează de obicei printr-o complexitate ieşită din comun, este indispensabil ca neutralitatea arbitrului să fie autentică. După opinia mai multor analişti politici, în cazul intervenţiei Siriei în Liban, a Uniunii Sovietice în Nagorno-Karabach sau chiar a SUA în conflictul din Orientul Mijlociu, cerinţa neutralităţii nu a fost respectată pe deplin.

McGarry şi O'Leary tratează arbitrajul intern şi pe cel extern ca fiind două categorii distincte, care necesită abordări diferite. La fel ca în cazul arbitrajului internaţional, sarcina *arbitrajului intern* poate fi asumată de o persoană respectată sau de diferite instituţii cu autoritate. Politicianul sau

---

dreptul internaţional. „Arbitrajul internaţional are ca obiect aplanarea disputelor dintre state, cu respectarea legii, prin implicarea arbitrilor aleşi" – se precizează în textul Convenţiei. *Cf.* J. Bercovitch – R. Jackson, *op.cit.*, pp. 29-30. Pentru detalii privind arbitrajul internaţional, vezi J. Baylis – S. Smith (eds), *The Globalization of World Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1997, pp. 397-408. I. Bibó însuşi s-a ocupat de „problema arbitrajului politic internaţional" în lucrarea amintită mai devreme. Vezi Bibó, *op.cit.*, pp. 491-525.

personalitatea publică care își asumă această sarcină nu poate fi membru în nici una dintre comunitățile rivale implicate în conflict[1] sau trebuie să-și învingă sentimentul de loialitate etnică, așa cum a procedat Tito în cazul Iugoslaviei. Exemple de instituții interne care au jucat rolul arbitrului sunt monarhia în Burundi înainte de 1965, care a reușit să stabilizeze cu un succes relativ și temporar relația dintre comunitățile tutsi și hutu, Tribunalul Suprem al SUA între anii 1950 și 1960, care și-a asumat sarcina pacificării relației încordate dintre albi și negri, sau guvernele regionale din Canada, în a căror competență intră gestionarea conflictelor etnice izbucnite pe teritoriul regiunii guvernate de ele. Pe de altă parte însă, în cazurile în care arbitrajul intern se produce în condițiile unui sistem monopartit – un partid care pretinde că are printre membrii săi reprezentanți ai comunităților rivale, așa cum s-a întâmplat în Ghana în anii '60, în Sudan după 1970, sub conducerea lui Nimeiri, sau în anii '80 în Zimbabwe, sub conducerea lui Mugabe –, „arbitrajul" poate fi deosebit cu greu de controlul hegemonic. În schimb, dacă o formație politică își asumă sarcina medierii între comunitățile situate față în față de-a lungul liniilor de demarcație etnică în condițiile unei democrații pluripartite reglementate constituțional, atunci gestionarea conflictelor poate fi încoronată de succes.

Arbitrajul extern – internațional – este necesar atunci când se epuizează toate alternativele interne ale soluționării conflictelor. Implicarea externă poate fi unilaterală (când rolul arbitrului este jucat de o singură țară sau un singur factor internațional), bilaterală sau poate fi rezultatul unei colaborări mai largi (cum s-a întâmplat în cazurile implicării forțelor ONU în conflictele din Cipru, Orientul Mijlociu, Namibia, Bosnia sau, mai recent, implicarea NATO în Războiul din Golf, respectiv intervenția din Kosovo). Aceste intervenții sau implicări colective se dovedesc necesare în cazurile în care se apreciază că prelungirea conflictului ar putea periclita grav pacea și securitatea internațională sau când interesele unui număr important de state sunt puternic afectate.

Deciziile arbitrajelor bilaterale se concretizează de regulă prin convenții semnate de părți referitor la viitorul teritoriului sau al comunității etnoculturale care a generat conflictul. Astfel de convenții au fost semnate de guvernul italian și cel austriac în vederea reglementării situației populației

1. Această cerință a fost îndeplinită, de exemplu, de Julius Nyerere, președintele kenyan, în conflictul dintre Uganda și Tanzania din 1971-'72. După câteva luni de atrocități, în care s-au înregistrat peste 200.000 de victime, în urma eforturilor susținute ale lui Nyerere, comunicarea diplomatică dintre părțile beligerante a fost reluată și conflictul declarat închis. Nu pentru multă vreme însă, în 1978-'79, respectiv în perioada 1981-1995 au urmat noi conflagrații sângeroase în regiune. *Cf.* J. Bercovitch – R. Jackson, *op.cit.*, pp. 144, 185-186, respectiv 200-201.

germane din Tirolul de Sud (o convenţie semnată în doi timpi, una în 1947, ca parte a păcii de la sfârşitul celui de-al doilea război mondial, iar a doua în 1969, ca urmare a implicării ONU) sau între Suedia şi Finlanda, privind autonomia locuitorilor suedezi ai insulei Aland, teritoriu al statului finlandez. Un rol asemănător au jucat contractele referitoare la situaţia minorităţilor din perioada interbelică, care au rămas în vigoare până la căderea sistemului de protecţie a minorităţilor sub egida Ligii Naţiunilor, în ajunul izbucnirii celui de-al doilea război mondial.

Arbitrajele reuşite conduc de regulă la convenţii durabile, semnate şi respectate de părţi, care stipulează modalităţi de gestionare a conflictelor pe termen lung. Soluţiile pe care acestea le utilizează sunt, de cele mai multe ori, secesiunea, federalizarea, împărţirea puterilor în stat sau chiar integrarea comunităţii rebele, prin procedee acceptate de ambele părţi.

3.7. Cantonizare şi/sau federalism, forme de autonomie, devoluţie

Cantonizarea este aplicarea principiului subsidiarităţii[1] la relaţiile interetnice. Trecerea la *sistemul cantonal* în cazul unui stat pe teritoriul căruia conviеţuiesc mai multe comunităţi etnoculturale înseamnă practic împărţirea teritoriului acestuia în subunităţi politice, învestite cu putere politică, care devin astfel posesoarele unei suveranităţi limitate. Subunităţile politice, denumite cantoane, sunt delimitate în aşa fel încât să fie cât mai omogene din punct de vedere etnic, pentru ca dominaţia majorităţii pe teritoriul respectiv să coincidă cu autoguvernarea comunităţii etnoculturale în cauză. Cantonizarea nu se poate rezuma deci la o descentralizare pur administrativă, o trăsătură esenţială a ei fiind tocmai recunoaşterea deosebirilor dintre comunităţi şi crearea, pe această bază, a posibilităţii ca diferitele comunităţi să stabilească relaţii directe, dar nu neapărat simetrice, cu guvernul central.

Cantonizarea se bazează aşadar pe acordul comunităţilor privind divizarea puterii, rezultatul concretizându-se în veritabile „secesiuni interne".

---

1. Principiu conform căruia deciziile politice nu trebuie luate la un nivel mai înalt decât este nevoie. Principiul s-a dezvoltat datorită influenţei Bisericii Catolice, care a considerat că ar fi greşit să se retragă individului şi să se încredinţeze comunităţii ceea ce poate realiza întreprinderea privată. La nivelul politicii sociale europene, principiul are ca efect limitarea oricărui corp supranaţional, deciziile fiind luate la nivelul cel mai jos posibil. *Cf.* Cătălin Zamfir - Lazăr Vlăsceanu (eds), *Dicţionar de sociologie*, Editura Babel, Bucureşti, 1993, pp. 627-628.

Prin disocierea conflictului etnopolitic în componentele care îl alcătuiesc, acesta fie dispare, fie gestionarea lui devine posibilă şi este înlesnită în interiorul subunităţilor create sau între acestea, subunităţile negociind pe picior de egalitate.

Cea mai mare dificultate care se iveşte de regulă în cadrul tentativelor de punere în practică a cantonizării o constituie acordul cu privire la graniţele interne şi la competenţele acordate de către guvernul central subunităţilor. Avantajul acestei modalităţi faţă de cele mai drastice – cum ar fi secesiunea, de pildă – constă în faptul că ea nu este ireversibilă, guvernul central putând interveni prin aplicarea unor amendamente sau modificări dacă experienţa cantonizării nu produce rezultatul scontat. Alături de exemplul clasic – şi aproape unic – al Elveţiei, unii consideră că sistemul autonomiilor din Spania poate fi amintit de asemenea ca fiind un caz de cantonizare aplicată cu succes. După părerea lui S.J.R. Noel, guvernul federal al Canadei urmăreşte şi el trecerea la sistemul de cantoane[1], iar acordul de la Dayton privind Bosnia se bazează pe o soluţie asemănătoare[2].

În ceea ce priveşte gestionarea conflictelor etnoculturale, *soluţiile federale* sunt relevante doar dacă subunităţile sistemului reflectă proporţia etniilor în populaţia totală a statului respectiv. Succesul relativ al aplicării modelului în Belgia, Elveţia şi Canada se explică prin faptul că pe teritoriul acestor state comunităţile vizate trăiesc în subunităţi teritoriale mai mult sau mai puţin omogene din punct de vedere etnic, într-o segregaţie *de facto*, delimitarea graniţelor interne fiind relativ uşoară. Modelul federal nu este însă în avantajul membrilor comunităţilor etnoculturale care trăiesc dispersat, nici al comunităţilor compacte ale căror dimensiuni sunt mult inferioare subunităţilor federale, cum este cazul negrilor şi al popoarelor băştinaşe din SUA sau al indigenilor din Australia şi Canada – acesta fiind tocmai unul dintre motivele pentru care guvernul canadian doreşte să completeze sistemul federal cu subunităţi cantonale.

Subunităţile sistemelor federale sunt în general mult mai mari decât cantoanele; ele au o constituţie scrisă şi un parlament regional. Dimensiunile lor au avantaje din punctul de vedere al stabilităţii şi al economiei, dar în cazul în care ţinuturile nu pot asigura – datorită tocmai dimensiunilor lor – o autonomie autentică minorităţilor, respectiv comunităţilor etnice, modelul federal pierde semnificativ din capacitatea de a genera stabilitate şi pace interetnică.

---

1. S.J.R. Noel, „Canadian Responses to Ethnic Conflict: Consociationalism, Federalism and Control", în: McGarry – O'Leary, *op.cit.*, pp. 41-62.
2. *Cf.* Jasminka Udovicki – James Ridgeway (eds), *Burn This House. The Making and Unmaking of Yugoslavia*, Duke University Press, Durham – Londra, 1997.

Statul federal divizat de-a lungul liniilor de demarcaţie etnică nu este considerat de toată lumea o modalitate sigură de gestionare a conflictelor etnoculturale. Unii consideră că existenţa graniţelor interne poate genera mişcări secesioniste sau chiar războaie civile în cazul apariţiei unor disensiuni privind anumite decizii ale guvernului federal sau modalităţile de împărţire a puterilor[1]. Fapt este că statele federale multinaţionale se află mai tot timpul în criză constituţională, pentru că apare deseori necesitatea adaptării normelor convieţuirii comunităţilor etnice la noile condiţii. În pofida acestor dificultăţi, McGarry şi O'Leary consideră că federalismul şi cantonizarea sunt modalităţi democratice şi eficiente ale gestionării conflictelor etnice, evident superioare din punct de vedere moral hegemoniei etnoculturale[2].

Între cantonizare şi federalism există o metodă intermediară de gestionare a conflictelor etnopolitice, care este amintită doar în treacăt de McGarry şi O'Leary. Aceasta se referă la anumite *forme de autonomie* asigurate de unele state non-federale sau de către anumite state care au pe teritoriile lor minorităţi protejate prin arbitraj internaţional. Această formă a protecţiei minorităţilor este utilizată în cazurile deja amintite din Tirolul de Sud şi din Aland, în insulele Filipine şi Fiji, în Groenlanda, India, Irak, China, Lituania, Ungaria, Malaiezia, Nicaragua, Sri Lanka şi Noua Zeelandă[3].

Se cuvine menţionată în acest context şi *devoluţia*, ca modalitate de gestiune a conflictelor etnopolitice, care, în opinia lui Horowitz, poate preveni apariţia unor mişcări separatiste dacă este aplicată în mod abil şi în timp util[4].

3.8. Consocializarea sau împărţirea puterilor

Modelul consocializării porneşte de la acceptarea pluralismului etnic ca stare de fapt, scopul lui fiind înfiinţarea unui sistem instituţional capabil să asigure păstrarea identităţii şi a culturii pentru fiecare dintre membrii

1. E. Nordlinger, *Conflict Regulation in Divided Societies*, Harvard University Center for International Affairs, Cambridge, 1972. Citat de McGarry – O'Leary, *op.cit.*
2. Referitor la costurile politice şi sociale ale aranjamentelor fedrale, vezi Horowitz, *op.cit.*, pp. 621-622.
3. Documentele de bază – constituţii, statute etc. – ale acestor autonomii, precum şi ale altora existente în lume sunt redate în lucrarea lui Hurst Hannum, *op.cit.*
4. Horowitz, *op.cit.*, pp. 622-628. Diferenţa de bază dintre regiunile sau statele *federale* şi regiunile învestite cu puteri locale prin *devoluţie* constă în faptul că, în timp ce primele au o suveranitate limitată, ultimele nu sunt suverane deloc, puterile lor derivând în totalitate de la autoritatea centrală a statului. *Cf.* Andrew Heywood, *Politics*, Macmillan, Londra, 1997, p. 131.

comunităţilor etnice respective, în mod simultan cu afirmarea deplină a libertăţii şi a drepturilor individuale. Termenul de consocializare a fost consacrat de Arend Lijphart, care l-a derivat la rândul său din conceptul de *consociatio*, folosit de Johannes Althusius într-o lucrare din 1603, intitulată *Politica Methodice Digesta*[1]. Esenţa modelului este redată în felul următor de Lijphart: „Într-o democraţie consociaţională, tendinţele centrifuge caracteristice unei societăţi plurale sunt contracarate prin atitudinile şi comportamentul cooperant ale conducătorilor diferitelor segmente ale populaţiei. Cooperarea elitelor este caracteristica primordial distinctivă a unei democraţii consociaţionale"[2].

Succesul aplicării în practică a principiului consocionalităţii depinde de cele mai multe ori de patru condiţii vitale: 1. existenţa unei coaliţii mari, care să cuprindă reprezentanţii fiecărui segment al societăţii divizate; 2. asigurarea reprezentării proporţionale în instituţiile statului, accesul egal la locurile de muncă şi asigurarea accesului la o cotă-parte din bugetul de stat în sectorul public şi în sfera publică; 3. autonomia comunitară, care permite autoguvernarea comunităţii etnice în fiecare domeniu ce are o însemnătate aparte pentru minoritate; 4. dreptul de veto al minorităţilor, asigurat prin constituţie.

Aplicarea principiului consocialităţii s-a încercat în Liban între 1943 şi 1975, în Malaiezia între 1955 şi 1969, de mai multe ori în insulele Fiji între 1970 şi 1987. Încercări eşuate au avut loc în Cipru şi în Irlanda de Nord în 1974.

Conform experienţei acumulate de aceste tentative de aplicare a metodei, sistemul bazat pe consocializare este o construcţie foarte labilă. Ca ea să fie încoronată de succes, este nevoie de constelaţia unor împrejurări care se întrunesc cu greu, mai ales în zonele unde modalităţile de gestionare a conflictelor sunt necesare.

În opinia lui McGarry şi O'Leary, sistemele consociaţionale sunt sortite eşecului dacă una dintre comunităţile etnice nu participă sincer, având ambiţii de stat naţional şi încercând asimilarea cetăţenilor aparţinători altor comunităţi etnice. Pentru ca şansele unui asemenea demers să se reducă, este nevoie de un lucru total neverosimil: elitele care reprezintă comunităţile ar trebui să minimalizeze importanţa identităţii etnoculturale sau să mobilizeze comunităţile în numele unei identităţi artificiale. Către finele secolului XX, nici una dintre aceste alternative nu pare a fi o sarcină atrăgătoare sau uşoară pentru nici o elită care se doreşte a fi un reprezentant

1. Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies. A Comparative Exploration*, Yale University Press, New Haven – Londra, 1979, p. 1.
2. *Ibid.*

autentic al comunităţii preocupate de viitorul propriei culturi, al limbii şi al tradiţiei pe care le percep ca fiind ameninţate.

În societăţile multiculturale în care se experimentează rezolvarea conflictelor prin recurgerea la metoda participării la putere a reprezentanţilor diferitelor etnii, situaţia elitelor reprezentative nu este dificilă numai din acest motiv. Pentru a fi capabile să răspundă într-un mod adecvat provocării rolului lor politic, ele au nevoie de autonomie şi de o libertate de acţiune relativă, care să le permită, în cadrul tratativelor politice, să semneze acorduri şi să accepte compromisuri după crezul lor, fără să fie expuse ulterior la acuzaţia de trădare. Or, tocmai aşa se întâmplă de cele mai multe ori: coaliţiile consociaţionale mari sunt fragile tocmai datorită faptului că reprezentanţii comunităţilor pot fi foarte uşor acuzaţi de neîmplinirea promisiunilor şi aşteptărilor, insinuându-se frecvent că au trădat interesele comunităţii[1].

Elitele reprezentative au în plus sarcina neplăcută şi în acelaşi timp dificilă de a reproduce continuu capitalul simbolic al situaţiei pentru care şi-au asumat răspunderea în interiorul comunităţii: ele trebuie să asigure reproducerea permanentă a convingerii că nu există nici o altă modalitate de gestionare acceptabilă a conflictului. Totodată, cade în sarcina acestor elite să ofere argumente pentru a arăta că părerile contestatarilor, care urmăresc realizarea unui capital politic pe seama costurilor autolimitării şi a sacrificiilor impuse de consocionalitate, sunt total neîntemeiate. Sarcină deloc uşoară, dacă ne gândim că îndoielile privind lipsa de alternative a situaţiei moştenite devin puternice atunci când o nouă generaţie se maturizează, situaţii în care chiar şi o uşoară destabilizare a sistemului de împărţire a puterilor poate fi un semnal pentru răspândirea rapidă a unor păreri conform cărora conflictul deschis şi chiar războiul nu s-ar solda cu costuri şi daune mult mai mari decât păstrarea stabilităţii sistemului existent.

În baza acestor considerente, McGarry şi O'Leary ajung la concluzia că speranţele legate de consocionalitate ca o modalitate eficientă de gestionare a conflictelor etnopolitice nu trebuie exagerate. „Procedeele consociaţionalităţii pot juca un rol în aplanarea conflictelor de natură ideologică, religioasă, lingvistică sau etnică, în cazurile în care aceste conflicte nu au devenit ele însele baza unor identităţi naţionale distincte. Consocionalitatea poate fi aplicată cu succes doar în cazul societăţilor care nu sunt puternic divizate" – conchid autorii[2].

Scepticismul lui Horowitz, pe de o parte, şi al lui McGarry - O'Leary, pe de alta, privind relevanţa extrem de limitată a modelului consociaţional

1. *Cf.* Horowitz, *op.cit.*, p. 573.
2. McGarry - O'Leary, *op.cit.*, p. 37.

nu este împărtăşit de Lijphart. Acesta recunoaşte că perioada de după 1950 şi de până la începutul anilor '60, caracterizată de un optimism general în legătură cu şansele sistemelor democratice, a fost urmată, în anii '70, de multe exemple de eşec şi de cazuri de violenţă în societăţile plurale din punct de vedere etnic. Capitularea în faţa scepticismului generalizat nu poate fi întemeiată însă pe argumente bazate pe evidenţe empirice, după cum nici opiniile conform cărora democraţia consociaţională în cazul ţărilor din Lumea a Treia nu este doar improbabilă, ci şi total imposibilă, nu pot fi susţinute prin argumente fundamentate ştiinţific. În opinia lui Lijphart, democraţia consociaţională este un model normativ şi empiric în acelaşi timp, iar scepticismul generalizat privind inaplicabilitatea modelului poate deveni o profeţie care se autoadevereşte (*self-fulfilling prediction*). „Dacă politicienii şi specialiştii în ştiinţele politice ajung să fie convinşi că democraţia nu poate da rezultate în societăţile plurale ale Lumii a Treia, atunci nici nu vor explora posibilităţile de a o introduce şi de a încerca funcţionarea acesteia. Un asemenea comportament negativ sporeşte aşadar posibilitatea ca formele nedemocratice de guvernare să domine" – avertizează Lijphart[1].

4. Alte perspective ale gestionării conflictelor etnopolitice

În volumul *Ethnic Groups in Conflict*, la care m-am referit deja în repetate rânduri, Horowitz povesteşte o întâmplare apocrifă despre locuitorii unei insule minuscule, o colonie a Australiei situată la sud de Java. În 1945, insula a fost evacuată în mare grabă de japonezi, care şi-au lăsat în urmă o parte din armamentul uşor. Locuitorii insulei, malaiezienii şi chinezii extenuaţi de război, au căzut de acord că puştile vor fi păstrate de chinezi, dar patroanele de malaiezieni; iar pistoalele vor fi păstrate de malaiezieni şi încărcătoarele de chinezi, pentru a preveni astfel prelungirea atrocităţilor.

După părerea lui Horowitz, întâmplarea trebuie interpretată astfel: locuitorii insulei au înţeles că pentru a evita conflictele etnice nu este de ajuns buna-credinţă. Conflictele sunt provocate de împrejurări independente de buna-credinţă a oamenilor, deci soluţionarea lor depinde, de asemenea, de mai mulţi factori decât buna-credinţă, de obicei de la sine înţeleasă în cazul indivizilor[2].

1. Lijphart, *op.cit.*, p. 3.
2. Horowitz, *op.cit.*, p. 563.

Dar dacă buna-credinţă nu e de ajuns, atunci de ce altceva mai este oare nevoie pentru gestionarea în mod eficient a conflictelor etnopolitice? Ce constelaţie fericită a împrejurărilor poate asigura aplicarea cu succes şi în mod eficient a modalităţilor trecute în revistă mai înainte? Există vreo corelaţie între situaţia comunităţilor etnoculturale sau natura conflictelor etnopolitice şi modalitatea recomandată, care ar trebui luată în vedere când alegem metodele? – am putea să ne întrebăm.

Într-un studiu intitulat „Ridicarea şi decăderea Iugoslaviei", publicat în volumul editat de McGarry şi O'Leary, George Schöpflin analizează istoria Iugoslaviei din perioada 1918-1991, ajungând la concluzia că în acest interval de o durată relativ scurtă – 73 de ani – toate modalităţile prezentate succint mai sus au fost aplicate pentru o perioadă mai scurtă sau mai lungă de timp[1].

În 1941, statul croat, care a luat fiinţă în urma ocupaţiei germane, a organizat tentative de *genocid* în rândul sârbilor de pe teritoriul lui, la care partizanii sârbi au răspuns cu atrocităţi asemănătoare în 1945. Din aceste atrocităţi, trăite de ambele popoare ca „tentative de *lichidare a naţiunii*" sârbe, respectiv croate, a rezultat o cultură politică ale cărei principale caracteristici sunt frica, bănuiala privind intenţiile părţii celeilalte şi intransigenţa în problema naţională, în egală măsură de ambele părţi.

„Experimentul trăit ca tentativă de lichidare a naţiunii sau orice altă tentativă ce are drept scop nimicirea comunităţii se soldează cu răni grave, comunităţile devenind hipersensibile faţă de orice pericol real sau imaginar care periclitează fiinţa comunităţii" – avertiza Schöpflin, cândva în cursul anului 1992[2]. Scenele sângeroase ale războiului sârbo-croat care au urmat, precum şi relaţia ulterioară a Croaţiei cu Mica Iugoslavie au dovedit într-un mod dramatic veridicitatea acestei afirmaţii.

Schimburi forţate de populaţie au avut loc prima dată în 1945 în Voivodina, când locul germanilor evacuaţi a fost luat de coloniştii din regiunile sărace ale Serbiei şi Muntenegrului. Purificări etnice recente au avut loc în timpul războaielor sârbo-croate şi al celui din Bosnia, acesta din urmă contribuind într-o mare măsură la pregătirea terenului pentru pacea de la Dayton.

Un bun exemplu pentru *dominaţia hegemonică* este, în opinia lui Schöpflin, dictatura regală sârbă din perioada interbelică, ca şi dominaţia comunistă dintre 1945 şi 1990, exercitată sub pretextul unui „federalism" de faţadă. Cea din urmă a determinat revigorarea naţionalismului croat,

1. George Schöpflin, „The Rise and Fall of Yugoslavia", în: McGarry – O'Leary, *op.cit.*, pp. 172-204.
2. *Op.cit.*, p. 179.

mai târziu a celui sârb, apoi a naţionalismului albanez din Kosovo. Până la intervenţia NATO din 1999, dominaţia sârbă din Kosovo putea fi considerată un exemplu de hegemonie etnică exercitată în mod făţiş.

Despre aplicarea *autonomiei* s-a putut vorbi în contextul autonomiilor regionale din Voivodina şi Kosovo care au fost în vigoare până în anii '80, iar mai târziu, în decursul anilor 1990 şi 1991, drept urmare a secesiunilor declarate în numele autodeterminării de fostele republici iugoslave, care au declanşat conflicte comunitare prelungite.

Ca un exemplu de tentativă de *asimilare-integrare* poate fi menţionată, în opinia lui Schöpflin, propagarea ideologiei identităţii „iugoslave", care a avut succes doar până la moartea lui Tito din 1980 şi doar într-un cerc relativ restrâns al membrilor de partid şi al celor proveniţi din căsătorii mixte. Caracteristica accentuat teritorială a naţionalismului sârb, vizând realizarea Serbiei Mari, este dedusă de mulţi analişti chiar din această integrare nereuşită: începând cu a doua jumătate a anilor '80, Miloşevici a reuşit să inflameze sentimentul naţional al poporului sârb, spunând că sacrificiile făcute de sârbi în interesul iugoslavismului s-au soldat cu pierderea teritoriilor sârbeşti. Analizând evenimentele din perioada respectivă, Schöpflin formulează paradoxul tragic al situaţiei în felul următor: „Iugoslavia a fost privită de mulţi sârbi ca o construcţie dubioasă la care poporul sârb a participat cu sila, în timp ce celelalte popoare au văzut în statul iugoslav o entitate care a slujit interesele sârbilor înainte de toate, o entitate cu un specific etnic (sârbesc) din ce în ce mai accentuat"[1].

Cantonizarea a fost adusă în discuţie în contextul Bosniei, iar *federalismul* a devenit o realitate puternică în anii '80, când republicile iugoslave şi cele două regiuni (Voivodina şi Kosovo), în paralel cu statutul lor de reprezentante locale ale puterii centrale delegate, s-au transformat în reprezentanţi ai intereselor regionale şi etnoculturale. Acest lucru s-a întâmplat de fapt în spiritul proiectului elaborat în cursul anilor '70 de Tito, care a încercat găsirea unei modalităţi de gestionare a conflictelor etnice prin eliminarea din politică a rivalităţilor etnoculturale şi transferarea acestora în sfera de interes a regiunilor. Experimentul a pornit promiţător şi a funcţionat destul de bine până după moartea lui Tito, când, în lipsa autorităţii a cărei menire era asigurarea unui echilibru stabil, interesele republicilor au început să acţioneze aidoma forţei centrifugale.

Rolul de *arbitru*, care a fost asumat de Tito, i-a asigurat această autoritate, deşi periodic s-au exprimat dubii îndreptăţite în privinţa neutralităţii lui. După moartea acestuia, a devenit însă evident că autoritatea sa personală a fost cea care a garantat stabilitatea sistemului federal şi că acest rol nu

1. *Op.cit.*, p. 195.

putea fi preluat nici de „identitatea iugoslavă comună", nici de imaginarul „interes iugoslav comun".

În opinia lui Schöpflin, un exemplu de sistem *consociațional* ne este oferit de aceiași ani '80. Specificul consociațional al sistemului federal iugoslav poate fi surprins mai ales în privința dreptului de veto al republicilor față de deciziile guvernului federal, dar și în faptul că nomenclatura partidelor din republici a jucat rolul elitelor care reprezintă interesele diferitelor comunități. Această consocionalitate informală nu a fost însă niciodată instituționalizată, așa încât la căderea sistemului monopartit nu a existat cadrul instituțional adecvat din care să crească vreuna dintre formele consocionalității democratice, autentice[1].

Schöpflin își încheie studiul cu o concluzie care îl evocă pe Mill: în cazul Iugoslaviei, toate încercările care și-au propus gestionarea conflictelor etnopolitice în cadrul statului multietnic dat au fost sortite eșecului: „Salvarea unității Iugoslaviei a fost întotdeauna o întreprindere dificilă, iar o Iugoslavie *democratică* era la limita imposibilului"[2]. Mai mult – avertizează Schöpflin –, trebuie să ținem cont de posibilitatea ca statele succesoare Iugoslaviei să caute ieșirea din situația dificilă pe care au moștenit-o, recurgând la metode și modalități similare[3].

Exemplul oferit de Schöpflin este ilustrativ: în perioada analizată, relativ scurtă, dar cu atât mai bogată în evenimente semnificative din perspectiva prezentei abordări, dacă o încercare părea să fi rezolvat câte ceva pentru o perioadă oarecare de timp, pe lungă durată ea a generat alte adversități, agravându-le, până la urmă, pe cele deja existente, și s-a constituit ca preludiu pentru un viitor eveniment dramatic. Succesiunea de soluții antidemocratice a deteriorat relațiile intercomunitare, servind drept motivație pentru procedee similare, chiar cu decenii mai târziu. În același timp, nici recurgerea vremelnică la modalități democratice de gestionare a

1. În octombrie 1990, conducerea croată și cea slovenă au elaborat în colaborare un proiect comun, conform căruia cele șase republici s-ar fi aliat ca state independente în cadrul unei federații laxe, în interiorul căreia ar fi urmat să fie definite instituțiile de luare a deciziilor în comun, pe model consociațional. Dramatismul situației este reflectat de faptul că această încercare democratică – singura, de altfel – de a salva integritatea cadrului statal nu a fost luată în serios nu numai de Miloșevici, dar nici măcar de cei care au elaborat proiectul: el a fost considerat doar un pretext, inclusiv de către cei care l-au inițiat. După respingerea de către Miloșevici a propunerii, politicienilor din republicile respective le-a fost mult mai ușor să-și motiveze opțiunea pentru secesiune. *Cf.* Schöpflin, *op.cit.*, p. 199.
2. *Op.cit.*, p. 203.
3. După opt ani de la apariția lucrării lui Schöpflin, putem afirma deja cu certitudine că temerea lui a fost pe deplin justificată, poate cu excepția Sloveniei, unde numărul minorităților era însă nesemnificativ.

conflictelor nu a adus rezultatele scontate; acestea, în loc să consolideze situaţia, s-au soldat în final cu prăbuşirea statului multinaţional.

În pofida faptului că exemplul este foarte aproape de noi atât în spaţiu, cât şi în timp, ar fi o greşeală să cădem în capcana generalizărilor lipsite de temei. Evaluarea, din punct de vedere moral şi normativ, a deciziilor cu privire la recurgerea la una din cele opt metode analizate mai înainte, precum şi a rezultatului şi a consecinţelor acestora este greu de realizat, de cele mai multe ori nu numai datorită unicităţii conflictelor care au loc în constelaţii de împrejurări irepetabile şi în contexte politice, economice şi geografice specifice, ci şi pentru că *criteriile* eficacităţii gestionării conflictelor, ca şi aşteptările formulate de analişti faţă de aplicarea metodelor variază de la autor la autor.

Lijphart, de pildă, promotor de mare autoritate al modelului consociaţional, se aşteaptă de la aplicarea metodei la o democraţie stabilă, criteriul succesului fiind pentru el menţinerea sistemului pentru o durată lungă de timp, altfel spus, „funcţionarea" acestuia pe termen mediu şi lung.

Nordlinger este de părere că cel mai sigur criteriu al eficacităţii gestionării conflictelor este lipsa simultană a violenţei şi a asupririi guvernamentale. În opinia lui Esman, succesul „managementului" conflictelor depinde de măsura în care puterea legitimă reuşeşte să menţină în funcţiune un mecanism de redistribuire a resurselor deficitare între comunităţile rivale, de măsura în care violenţa este ţinută sub control şi – pe termen lung – de măsura în care se poate vorbi de subminarea treptată a importanţei pe care loialitatea faţă de comunitate o are în cadrul grupurilor[1].

În lucrarea *Ethnic Groups in Conflict*, bazată – după cum am văzut – pe o impresionantă cazuistică, Horowitz se exprimă mai prudent. În opinia sa, la alegerea modalităţilor de gestionare a conflictelor etnopolitice trebuie să avem în vedere nu numai natura conflictului, ci şi dinamica acestuia. În istoria fiecărui conflict există momente irepetabile, cu o semnificaţie aparte privind şansele controlului exercitat asupra potenţialului de conflict. Dacă acestea sunt trecute cu vederea, conflictul poate scăpa definitiv de sub control. Pentru eficacitatea procedeelor aplicate contează deci în egală măsură dacă cei care au luat decizia au ales modalitatea adecvată, dar şi temporizarea, alegerea momentului oportun pentru intervenţie. *„Apt design and good timing are both required"* – îşi sintetizează Horowitz punctul de vedere, într-o formă aproape intraductibilă într-o versiune la fel de elegantă[2].

La întrebarea – fundamentală nu doar din punctul de vedere al prezentei abordări, ci şi din cel al întregului demers investigativ care a stat la baza

1. *Cf.* Horowitz, *op.cit.*, pp. 570-571.
2. *Op.cit.*, p. 684.

lucrării *Ethnic Groups in Conflict* – ce şanse are democraţia, ca formă de guvernământ, în societăţile divizate etnic, Horowitz dă un răspuns evaziv-încrezător: „avem de a face cu o problemă politică, nu intelectuală" – spune el[1]. O posibilă interpretare a acestei afirmaţii uşor enigmatice ar putea fi aceea că, în societăţile în care există conflicte interetnice, insuccesul aparent al soluţiilor utilizate în mod preponderent poate fi pus în legătură mai degrabă cu absenţa voinţei politice, decât cu limitările bagajului nostru de cunoştinţe teoretice. Nu avem deci motive să tragem concluzii pripite nici cu privire la şansele limitate ale democraţiei în cazul societăţilor divizate din punct de vedere etnocultural, nici referitor la natura de nestăpânit, scăpată de sub control, a conflictelor etnopolitice. Problema rămâne însă o provocare, mai ales în contextul societăţilor democratice, şi merită să fie investigată din cât mai multe perspective. Lucrarea de faţă va încerca să facă aceasta prin prisma filosofiei politice normative[2].

1. *Ibid.*
2. Se cuvine adăugat că metodele de gestionare a conflictelor au început să proliferează o dată cu sfârşitul Războiului Rece, literatura de specialitate a domeniului îmbogăţindu-se rapid cu un nou capitol, cel al „managementului conflictelor". Eforturile de management al conflictelor etnopolitice cunosc la ora actuală o varietate ieşită din comun, un număr impresionant de organizaţii neguvernamentale şi interguvernamentale concentrându-şi activitatea în această direcţie, iar cu noutăţile editoriale în domeniul *„conflict resolution"* cu greu se mai poate ţine pasul. Deşi aceste metode moderne vor juca cu siguranţă un rol major în gestionarea conflictelor etnopolitice în viitor, evaluarea lor din perspectiva filosofiei politice normative pare o sarcină care depăşeşte cu mult cadrul prezentei abordări. Nu este însă fără semnificaţie nici faptul că orientarea dominantă în cadrul managementului conflictelor este cea a „rezolvării problemelor" (*problem-solving*), o orientare ce neglijează oarecum baza normativă a chestiunii. Vezi, în acest sens, J.W. Burton, „Conflict Resolution as a Political Philosophy", în: Dennis J.D. Sandole – Hugo van der Merwe (eds), *Conflict Resolution Theory and Practice. Integration and Application*, Manchester University Press, Manchester – New York, 1993, pp. 55-65. Din vasta şi variata bibliografie a tematicii, mai amintesc: D.J.D. Sandole – I. Sandole-Staroste (eds), *Conflict Management and Problem-Solving: Interpersonal to International Applications*, New York University Press, New York şi Londra, 1987; J.W. Burton, *Conflict: Resolution and Prevention*, Macmillan, New York, şi St. Martin's Press, Londra, 1990; M.J. Esman – S. Tehami (eds), *International Organizations and Ethnic Conflict*, Cornell University Press, Ithaca – New York, 1995; L.F. Damrosch (ed.), *Enforcing Restraint: Collective Intervention in Internal Conflicts*, Council on Foreign Relations, New York, 1993.

BOGAZICI UNIVERSITY LIBRARY

PARTEA A DOUA

O POSIBILĂ SOLUȚIE

5. Stabilitate sau dreptate?

Este uşor de observat că modalităţile de gestionare a conflictelor etnoculturale analizate în capitolul precedent se aseamănă prin faptul că, în evaluarea normativă a diferitelor opţiuni, criteriul stabilităţii este considerat în mod implicit ca fiind mai important decât dreptatea şi echitatea[1]. Mai concret, cerinţa dreptăţii nici nu intră de regulă în discuţie la alegerea şi utilizarea diferitelor metode de gestionare a conflictelor etnopolitice. De cele mai multe ori, scopul urmărit este păstrarea stabilităţii şi implicit a statu-quo-ului, ceea ce contribuie la întărirea poziţiilor celor care se află la putere sau a majorităţii asupritoare, fără a lua în considerare cum se califică puterea respectivă din punctul de vedere al echităţii. Prin urmare, modalităţile analizate nu au în vedere faptul că în societăţile multiculturale, chiar şi democraţia – concepută în sens procedural ca dominaţia majorităţii – poate împiedica afirmarea intereselor şi a voinţei minorităţilor, mai exact, a comunităţilor etnoculturale nedominante din punct de vedere politic. Procesul de luare a deciziilor colective – care poate fi considerat, pe bună dreptate, perfect legitim din punct de vedere formal – produce astfel nedreptăţi, acestea fiind în stare să agraveze relaţiile dintre majoritate şi minorităţi, conducând la declanşarea conflictelor etnoculturale chiar şi în societăţile care se cred la adăpost de astfel de atrocităţi. În asemenea condiţii, modalităţile de gestionare a conflictelor care se concentrează exclusiv asupra criteriilor stabilităţii şi a statu-quo-ului, în loc să amelioreze stările conflictuale, pot contribui la acumularea conflictelor latente în numeroase regiuni ale lumii.

1. Referitor la acest aspect, vezi Fred Halliday, „Nationalism", în: J. Baylis – St. Smith (eds), *The Globalization of World Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1997, pp. 359-374.

În teoria sa despre multiculturalitate, Will Kymlicka porneşte întocmai de la această stare de fapt, trecută cu vederea de numeroşi analişti. După părerea lui, principala dificultate în evaluarea teoretică şi soluţionarea practică a conflictelor etnopolitice trebuie văzută în faptul că acea formă de guvernare care tinde să se generalizeze pe glob, democraţia reprezentativă sau parlamentară, bazată pe principiile respectării drepturilor universale ale omului şi pe eficacitatea sistemului majoritar, nu oferă răspunsuri satisfăcătoare la întrebările care se ivesc în multe locuri şi din ce în ce mai des. Ce limbă se poate folosi în instituţiile statului, în procesele de la tribunal, în parlamente? Se poate pretinde, respectiv accepta, ca în şcolile diferitelor comunităţi etnoculturale limba de predare să fie limba maternă? Este oare justificată revendicarea ca graniţele subunităţilor administrative să fie trasate în aşa fel încât minorităţile etnoculturale să fie majoritare în interiorul diferitelor subunităţi? Este oare o decizie înţeleaptă împărţirea puterilor între centru şi subunităţile teritoriale în aşa fel încât prin aceasta minorităţile să primească anumite competenţe decizionale şi legislative în ceea ce priveşte domeniile vitale pentru ele, domenii ce pot afecta sensibilitatea lor culturală, cum ar fi educaţia, folosirea limbii materne sau păstrarea aspectului etnic al teritoriului pe care trăiesc? Reprezentarea minorităţilor în instituţiile statului şi în cele politice trebuie să fie asigurată oare în aşa fel încât instituţiile respective să reflecte proporţia dintre numărul membrilor care aparţin comunităţilor în chestiune? Popoarelor băştinaşe dintr-un anumit teritoriu trebuie oare să li se recunoască dreptul exclusiv în privinţa proprietăţii asupra teritoriului şi bunurilor comunitare tradiţionale, împiedicând astfel stabilirea coloniştilor pe teritoriile respective? Putem să prescriem obligaţia integrării unei minorităţi cu tradiţii puternice de autoguvernare? Care este gradul integrării şi care sunt formele instituţionale ale acesteia care nu ameninţă nici cu asimilarea, nici cu secesiunea sau segregarea?

În spiritul democraţiilor parlamentare bazate pe principiul majorităţii, nu există la ora actuală răspunsuri clare la aceste întrebări care să satisfacă toate părţile implicate. Nici majorităţile care îşi autolimitează prerogativele de administrare a statului în vederea acomodării cu succes a grupurilor minoritare, depăşind cu mult standardele impuse de comunitatea internaţională, nu pot da răspunsuri adecvate care să satisfacă revendicările minorităţilor, în timp ce minorităţile, care manifestă înţelepciune şi se autolimitează în lupta lor pentru drepturi, trebuie să înfrunte în mod frecvent acuzaţiile mai mult sau mai puţin justificate – sau chiar pericolele reale în unele cazuri – ale autoabandonării.

După opinia lui Kymlicka, problema de fond nu este aceea că, la întrebările de mai sus, teoria tradiţională a drepturilor omului oferă răspunsuri

inadecvate, ci aceea că ea nu oferă absolut nici un răspuns, și astfel, în comunitatea internațională, nu există un consens larg referitor la soluțiile acceptabile pentru toate părțile interesate în tratamentul echitabil al problemelor de acest gen. De pildă, din garantarea dreptului la libertatea de exprimare nu se poate deduce nici o prescripție cu privire la limba în care se poate recurge la folosirea acestui drept, așa cum nici dreptul de a alege și de a fi ales nu este în stare să soluționeze problemele controversate ale granițelor interne și ale împărțirii puterilor între grupurile etnoculturale care se simt reciproc amenințate prin existența celuilalt.

În lipsa unor principii generale, cât și a unei baze normative a echității etnoculturale, acceptate de comunitatea internațională, de cele mai multe ori se întâmplă ca răspunsurile la întrebările amintite să fie formulate de națiunile majoritare, conform intereselor proprii, în cadrul instituțional al democrațiilor reprezentative bazate pe principiul majorității, ceea ce este considerat de minorități o nedreptate socială contrară spiritului democrației. Sentimentul de aservire ce rezultă din această practică se regăsește atât la baza mobilizării etnopolitice despre care ne vorbește modelul Gurr – Harff, cât și în formele de interacțiune strategică inter- și intra-grupuri descrise în cadrul modelului Lake-Rothchild, ca și la baza diferențelor de opțiuni etnopolitice ale majorității și minorității, pe care le-a identificat Zellner.

Gravitatea situației este sporită de faptul că teoria socială care legitimează aceste practici are rădăcini adânci în istoria gândirii politice. Marile opere clasice ale filosofiei sociale și aproape toate teoriile politice tradiționale au operat cu conceptul *societății omogene din punct de vedere etnocultural*, considerând că prototipul comunității politice este *polis*-ul din Grecia antică. Autorii de teorie politică au visat la situația ideală a națiunii politice, unitară din punctul de vedere al originii, limbii și culturii, chiar dacă ei înșiși au fost cetățenii unor state sau imperii multiculturale. De-a lungul istoriei, aplicarea modalităților menite să gestioneze conflictele etnoculturale prin suprimarea deosebirilor culturale – genocidurile, evacuările forțate, asimilările sau secesiunile – a avut loc întotdeauna în spiritul mai mult sau mai puțin tacit al ipotezei că o comunitate omogenă din punct de vedere etnocultural este singura soluție viabilă pentru asigurarea stabilității pe termen lung și pentru prevenirea situațiilor conflictuale.

Până nu de mult, nici încercările care au avut ca scop păstrarea și protecția deosebirilor culturale nu s-au soldat cu niște rezultate mai bune. Sistemul protecției minorităților naționale adoptat după primul război mondial, sub supravegherea Ligii Națiunilor, care și-a propus atingerea scopului urmărit prin acordarea drepturilor colective, a sfârșit fără a-și îndeplini misiunea. Tratatele minoritare semnate pe de o parte de SUA, Marea Britanie, Franța, Italia și Japonia, ca puteri a căror menire era

garantarea respectării contractului, şi pe de altă parte de statele născute după război şi de cele ale căror teritorii s-au mărit au fost caracterizate de neajunsuri juridice, inexactităţi de formulare, inconsistenţe interne, cât şi de inconsecvenţe faţă de tratatele de pace, ceea ce a dus la răstălmăcirea textului de către cei care aveau obligaţia să-l aplice şi la piedici procedurale în aplicare[1]. Alături de deficienţele şi ineficacitatea relativă, sistemul stârneşte amintiri neplăcute şi datorită unei împrejurări aparte: nerespectarea acestor tratate privind minorităţile germane din ţările respective a constituit un pretext pentru Germania nazistă de a trece la cucerirea Poloniei şi Cehoslovaciei, în ajunul celui de-al doilea război mondial.

După terminarea războiului s-a produs o schimbare de opinie radicală în domeniul protecţiei minorităţilor. De pe drepturile colective, accentul s-a mutat pe asigurarea drepturilor individuale, pe baza ipotezei că, în cazul în care aceste drepturi sunt asigurate pentru fiecare individ în parte, în mod egal şi indiferent de apartenenţa sa etnică şi culturală, nu mai este nevoie de protecţia colectivă a minorităţilor. În prim plan apărea doctrina drepturilor omului, fapt ce a avut o consecinţă care nu poate fi subestimată nici din punct de vedere teoretic, nici din punct de vedere practic: membrilor comunităţilor etnoculturale le-a fost asigurat un tratament egal prin cercul relativ larg al drepturilor omului, micşorându-li-se însă posibilitatea de a pretinde drepturi colective, garanţia păstrării particularităţilor culturale. În baza acestui raţionament, din Declaraţia Universală a Drepturilor Omului, adoptată de Adunarea Generală a ONU în 1948, a fost omisă cu precauţie orice referire la drepturile minorităţilor etnice sau naţionale.

Atât liberalii de stînga, cât şi cei de dreapta şi-au adus aportul la fundamentarea teoretică a acestei schimbări de paradigmă, pornind de la convingerea că în tratarea tensiunilor şi conflictelor etnoculturale trebuie urmat exemplul toleranţei religioase. Unul dintre argumentele cel mai frecvent invocate în acest sens era acela că, în timpul războaielor religioase din secolul al XVI-lea, Europa a găsit ieşirea din conflictele interminabile nu prin asigurarea drepturilor colective ale comunităţilor religioase, ci prin despărţirea bisericii de stat şi prin garantarea libertăţii conştiinţei. Astfel, comunităţile religioase au avut parte de o protecţie indirectă, prin garanţiile referitoare la drepturile personale, cum ar fi dreptul la libera exercitare a religiei şi dreptul de asociere.

---

1. Balogh Artúr, *A kisebbségek nemzetközi védelme, a kisebbségi szerződések és a békeszerződések alapján* (*Protecţia internaţională a minorităţilor pe baza contractelor minoritare şi a tratatelor de pace*), Editura Kájoni, Miercurea-Ciuc, 1997, pp. 47-49. Referitor la acelaşi subiect, vezi Ioan Scurtu – Liviu Boar (eds), *Minorităţile naţionale din România 1918-1925. Documente*, Arhivele Statului din România, Bucureşti, 1995, p. 8.

Mulți dintre liberalii de după război erau convinși că problema identității etnoculturale trebuie tratată în mod similar cu cea a apartenenței religioase. Dreptul la identitate nu poate fi refuzat, dar revendicările legate de exercitarea acestui drept pot fi justificate doar în sfera privată, fără implicarea instituțiilor statului. Astfel, sarcina statului declarat neutru și din punct de vedere etnic se restrânge la asigurarea afirmării drepturilor personale și la prevenirea discriminării sau a răspândirii prejudecăților etnoculturale.

Membrii minorităților etnice și culturale se pot mobiliza în scopul susținerii tradițiilor și identității specifice, dar numai dacă eforturile lor nu limitează drepturile altora și dacă acestea sunt în concordanță cu drepturile omului. O astfel de despărțire teoretică a statului de etnicitate are o consecință importantă: ea face imposibilă – interzice, practic – recunoașterea oficială a grupurilor etnice de către instituțiile statului, precum și luarea în considerare a criteriului etnic în asigurarea accesului egal la servicii, drepturi și obligații.

Pe scurt, acestea sunt principiile pe baza cărora mulți dintre teoreticienii liberali de după război au ajuns la un consens în a considera că șansa de gestionare pașnică a deosebirilor etnoculturale nu trebuie căutată în contextul drepturilor de grup, și nici în cel al conceptului de minoritate învestită cu identitate politică sau cu un statut constituțional special.

Dar evenimentele care au avut loc în lume au arătat destul de curând neajunsurile acestei reorientări. Dinamica conflictelor etnopolitice, numărul relativ mare al mișcărilor secesioniste, revendicările autonomiei, exemplele de devoluție sau tensiunile existente între comunitățile care vorbesc limbi diferite ne demonstrează că sistemul de garantare a drepturilor universale ale omului nu este suficient pentru a oferi sentimentul securității colective de care minoritățile etnice și culturale au nevoie. Teama acestor comunități nu este nejustificată, deoarece – așa cum vom vedea în cele ce urmează – statul declarat neutru din punct de vedere etnic are tendința de a deveni instrumentul hegemoniei etnoculturale în mâna unei majorități naționale care se folosește de instituțiile statului în scopul atingerii intereselor proprii.

Comunitatea internațională a încercat să reacționeze la aceste probleme prin elaborarea și impunerea unor standarde de comportament statal care aveau menirea să completeze sistemul existent al protejării drepturilor omului. În 1991, Conferința pentru Securitate și Cooperare în Europa a elaborat o declarație despre nevoia de protejare a drepturilor minorităților naționale[1], iar în 1993 a fost înființată instituția Înaltului Comisariat pentru Minoritățile Naționale[2]. În anul 1992 a fost rândul ONU să semneze o

1. H. Hannum, *op.cit.*, pp. 66-83.
2. Alexandra Rothenberger (ed.), *Bibliography on the OSCE High Comissioner on Minorities. Documents, Speeches and Related Publications*, The Foundation on

declaraţie privind drepturile membrilor aparţinând minorităţilor naţionale sau etnice, religioase sau lingvistice, iar Consiliul Europei a elaborat Charta Europeană a Limbilor Minoritare şi Regionale, prezentată spre aderare statelor membre la finele aceluiaşi an[1]. Tot sub egida Consiliului Europei a fost adoptată în 1994, de către Consiliul de Miniştri, Convenţia Cadru pentru Protecţia Minorităţilor Naţionale, care a fost oferită pentru aderare statelor membre în 1995. Subcomisia ONU care se ocupă cu prevenirea discriminării şi cu protecţia minorităţilor a înfiinţat în 1981 o echipă de lucru care a elaborat proiectul de declaraţie privind drepturile naţiunilor autohtone, declaraţie acceptată în 1992[2].

După părerea lui Kymlicka, aceste încercări sunt destul de contradictorii. Interesele diferite sau chiar contrare ale statelor membre reprezentate în diferitele organizaţii interguvernamentale îngreunează în mod semnificativ acceptarea unor asemenea înţelegeri, iar în final, când documentele sunt adoptate, ele rămân de regulă superficiale[3]. De cele mai multe ori, acestea nu urmăresc decât atenuarea momentană a conflictelor, slăbirea stărilor conflictuale acute, împiedicarea escaladării violenţelor. Interesele contrare, graba şi – nu în ultimul rând – lipsa principiilor comune duc în marea majoritate a cazurilor la un rezultat modest: detaliile cele mai delicate ale documentelor nu sunt clare, iar măsurile de protecţie prevăzute în ele nu reflectă într-o proporţie suficientă criteriile dreptăţii. Tentativele care vizează îmbunătăţirea situaţiei minorităţilor naţionale prin intermediul dreptului internaţional nu pot oferi aşadar un temei teoretic adecvat pentru codificarea drepturilor minoritare în cadrul legislaţiei naţionale a statelor care se confruntă cu probleme de acest gen – ceea ce, în mod frecvent, conduce la o nesfârşită discuţie interpretativă[4].

Inter-Ethnic Relations, Haga, 1997. Referitor la realizările şi eficienţa acestei instituţii, vezi Max van der Stoel, *Peace and Stability through Human and Minority Rights*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 1999.

1. H. Hannum, *op.cit.*, pp. 86-102.
2. *Op.cit.*, pp. 102-115.
3. În pofida faptului că este un document de mare importanţă, fiind prima convenţie internaţională de acest gen care obligă statele semnatare (*legally binding*), aceste acuzaţii sunt frecvent invocate şi în legătură cu Convenţia Cadru pentru Protecţia Minorităţilor Naţionale.
4. Se poate aminti în acest context exemplul vestit al recomandării nr. 1201 a Consiliului Europei, interpretată în mod diferit de specialiştii din Ungaria, Slovacia şi România. Referitor la acest subiect, vezi Gabriel Andreescu, „Recomandarea 1201 şi o reţea de stabilitate/securitate în Europa Centrală şi de Est", în: *Studii Internaţionale*, nr. 3, 1997, pp. 49-63.

Pe baza celor de mai sus, Kymlicka ajunge la o concluzie de maximă importanță. În opinia sa, pentru a răspunde provocărilor epocii în care trăim, este nevoie de o nouă schimbare de paradigmă în viziunea comunității internaționale. Pentru ca afirmarea deplină, în egală măsură – și nu doar declarativă – a drepturilor omului să devină o realitate incontestabilă, inclusiv pentru membrii comunităților etnoculturale aflate în minoritate, este indispensabilă recurgerea la drepturile colective, într-un mod precaut, atent, selectiv și adaptat la particularitățile fiecărei situații în parte. „Completarea drepturilor tradiționale ale omului cu drepturi minoritare este după părerea mea legitimă și, în ultimă instanță, inevitabilă. În cazul unui stat multicultural, avem nevoie de o teorie exhaustivă a dreptății, care să cuprindă atât drepturile omului, care trebuie asigurate fiecărui individ în parte, indiferent de apartenența sa la un grup sau altul, cât și drepturile specifice sau una dintre formele «statutului special» rezervate culturilor minoritare" – scrie Kymlicka[1].

Desigur, Will Kymlicka este conștient de primejdiile ce se ascund în tentativele de recunoaștere a drepturilor minoritare: de-a lungul istoriei mulți s-au folosit de limbajul drepturilor de grup ale minorităților, printre care nu numai adepții fascismului și purtătorii de cuvânt ai *apartheid*-ului, ci și naționaliștii intoleranți, fanatici, mânați de dorința asupririi sau chiar a nimicirii celor de altă naționalitate, cât și a celor din același grup, cu convingeri diferite. Pentru a preveni repetarea și reproducerea în diferite contexte a acestor abuzuri, este nevoie – opinează Kymlicka – de o *teorie liberală a drepturilor minoritare*, în stare să explice cum se poate colaționa sistemul drepturilor minoritare cu drepturile individuale ale omului și să expliciteze acele constrângeri ce trebuiesc impuse aplicării drepturilor minoritare, astfel încât acestea să nu contravină principiilor libertății individuale, ale democrației și dreptății sociale.

Până când o astfel de teorie nu este acceptată pe baza unui larg consens internațional, nu putem spera la o prevenire eficientă și la o soluționare durabilă a conflictelor etnopolitice. Implicările comunității internaționale vor fi sortite, în continuare, lipsei de eficiență, iar părțile implicate în situații controversate se vor găsi în fața unor dileme strategice fără perspective de conciliere și se vor acuza reciproc pentru crearea sau susținerea conflictelor nerezolvabile.

1. W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 6.

6. Bazele conceptuale ale teoriei liberale a multiculturalităţii

După părerea lui Kymlicka, ineficacitatea relativă a metodelor de aplanare a conflictelor etnopolitice poate fi corelată şi cu faptul că, în majoritatea cazurilor, nici modalităţile de tratare a crizei, nici persoanele care aplică aceste metode nu au nişte baze conceptuale suficient de clare şi solide. În majoritatea cazurilor, demersurile teoretice sunt caracterizate de generalizări conceptuale inacceptabile, iar persoanele pot fi bănuite de utilizarea conceptelor în scopul propriilor interese politice. Există totodată anumite idei preconcepute, foarte răspândite şi adânc înrădăcinate, care îi împiedică pe mulţi analişti să surprindă adevărata natură a problemei echităţii etnoculturale. Mitul neutralităţii, din punct de vedere etnocultural, a statului de drept, convingerea că modernitatea va submina importanţa identităţii naţionale, supralicitarea diferenţei dintre naţionalismul civic şi cel etnic sau un presupus conflict între drepturile individuale şi cele colective sunt doar câteva dintre aceste idei preconcepute larg răspândite în filosofia politică a ultimilor ani.

Înainte de a prezenta mai detaliat principalele teze ale *teoriei cetăţeniei multiculturale* sau – altfel spus – ale *teoriei liberale a drepturilor minoritare*, voi trece în revistă principalele luări de poziţie ale lui Will Kymlicka în legătură cu aceste lacune terminologice şi idei preconcepute dominante în literatura de specialitate.

6.1. Conceptul de multiculturalitate

Un prim exemplu elocvent privind modul în care se poate abuza de concepte şi consecinţele metodologice ale acestor abuzuri este oferit de însuşi conceptul de *multiculturalitate*.

Multiculturalitatea lumii este un fapt recunoscut şi larg conştientizat în zilele noastre. Problematizările pe marginea acestui subiect se leagă înainte de toate de discrepanţa profundă pe care o regăsim între realitatea *etnoculturală* a lumii, pe de o parte, şi aranjarea ei din punct de vedere *etnopolitic*, pe de altă parte. În cele 196 de state recunoscute în momentul de faţă de comunitatea internaţională sunt vorbite în jur de 600 limbi (alte

surse estimează că acest număr s-ar situa undeva în intervalul 2.000-4.000) și trăiesc între 4.000-6.000 de etnii sau grupuri etnoculturale[1].

Din cauza modului în care s-a încetățenit conceptul de multiculturalitate în discursul public, nu se pot discerne diferitele tipuri ale diversității etnoculturale la care acesta se referă în cazurile concrete și s-a generalizat o tendință de a trata situația și problemele grupurilor etnoculturale în termeni similari, fără să se țină seama de natura și originea formelor sub care acestea se prezintă. De-a lungul istoriei, diferitele tipuri de comunități etnoculturale s-au încadrat în condiții foarte diferite în comunitățile politice și cadrele statale existente, ceea ce determină într-o bună măsură situația lor actuală, natura problemelor cu care ele se confruntă și, nu în ultimul rând, strategia etnopolitică pentru care optează, relația pe care vor s-o întrețină cu națiunile majoritare.

După părerea lui Kymlicka, atât în teoria politică, cât și în practica relațiilor internaționale, consecințe incomode poate avea mai ales nediferențierea corectă între două categorii de bază ale grupurilor etnoculturale. În primul caz, la originea pluralității etnoculturale se găsește faptul că anumite comunități, care pe vremuri formau societăți active și complete din punct de vedere instituțional, inclusiv cu tradiții de autoguvernare, au fost încorporate într-un stat mai mare. Încorporarea a avut loc de regulă împotriva voinței lor, ca urmare a colonizării, cuceririi sau cedării de teritoriu de la o putere imperială la alta, dar există și exemple în care încorporarea s-a produs în mod voluntar, ca rezultat al federalizării. În cel de-al doilea caz, pluralitatea etnică este rezultatul imigrării indivizilor care provin din zone defavorizate sau subdezvoltate ale lumii și care aparțin unor comunități etnoculturale specifice.

Dacă această deosebire esențială nu ne scapă, putem observa că acele comunități ce au fost încorporate în cadre statale noi alcătuiesc de regulă societăți paralele, mai mult sau mai puțin segregate în interiorul națiunilor politice, care urmăresc dobândirea diferitelor forme de autonomie sau autoguvernare, considerând că numai pe această cale pot asigura păstrarea

1. În opinia lui Ernst Gellner, numărul probabil al limbilor vorbite în lume este de 8.000. Cum doar una din zece comunități lingvistice este caracterizată de un naționalism „*reasonably effective*", Gellner estimează că numărul comunităților naționale viabile este de aproximativ 800. Vezi E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford, 1983, pp. 44-45. Conform unui raport elaborat de Comisia Mondială pentru Cultură și Dezvoltare, comisie înființată în 1991 sub egida UNESCO, trăim „într-o lume în care 10.000 de societăți distincte se regăsesc în aproximativ 200 de state". *Cf. Our Creative Diversity. Report of the World Comission on Culture and Development*, UNESCO, Paris, 1996, p. 16.

culturii, a limbii şi a formelor de existenţă comunitară caracterizată prin tradiţii specifice. Aceste comunităţi sunt denumite de Kymlicka *minorităţi naţionale*.

În schimb, imigranţii care şi-au părăsit ţara de baştină în urma unei decizii personale urmăresc integrarea cât mai rapidă în societatea care îi găzduieşte. Hotărârea de a emigra este luată de obicei din motive economice, uneori politice, iar scopul urmărit este de a deveni cetăţeanul unei ţări mai prospere, mai libere şi mai democratice. Însuşirea cât mai grabnică a limbii, integrarea în instituţiile statului şi în cultura dominantă se numără în aceste condiţii printre interesele imigrantului. Grupurile de imigranţi, numite de Kymlicka *grupuri etnice*, nu-şi pierd interesul faţă de identitatea lor şi nici ataşamentul etnocultural – continuă, de exemplu, să aibă preocupări pentru păstrarea anumitor obiceiuri, a portului, religiei, tradiţiilor culinare etc., dar aceste preocupări sunt trecute de obicei pe un plan secundar în comparaţie cu interesul pentru dobândirea cetăţeniei.

Statele în care trăiesc minorităţi naţionale sunt numite de Will Kymlicka *state multinaţionale* (*multinational*), în timp ce statele care primesc un număr mare de imigranţi au denumirea de *state multietnice* (*polyethnic*).

State multinaţionale se găsesc atât în democraţiile lumii vechi, cât şi în cele ale lumii noi, precum şi în ţările fostului Bloc Sovietic şi în ţările Lumii a Treia. Din categoria minorităţilor naţionale fac parte de pildă indienii, portoricanii, mexicanii în Statele Unite, popoarele băştinaşe şi quebecanii în Canada sau popoarele indigene în Noua Zeelandă şi Australia. Unele ţări din Lumea Veche sunt multinaţionale, fie pentru că au integrat în mod forţat populaţiile indigene (de exemplu, Finlanda, Spania sau Marea Britanie), fie pentru că s-au format prin federalizarea mai mult sau mai puţin voluntară a două sau mai multe culturi europene (de exemplu, Belgia şi Elveţia). În perimetrul fostului Bloc Sovietic, cât şi în regiunile postcoloniale, graniţele au fost adesea trasate în mod voit în aşa fel încât să includă teritorii locuite de grupuri sau comunităţi etnoculturale distincte, obişnuite cu autoguvernarea.

În pofida unor păreri larg răspândite în opinia publică internaţională, chiar şi SUA este un stat multinaţional, susţine Kymlicka: multinaţional datorită nu doar prezenţei indienilor sau a eschimoşilor din Alaska, care au avut de suferit atât de mult în decursul istoriei, ci şi a aborigenilor din Porto Rico, din Hawaii, a chamorro-ilor din Guam sau a descendenţilor populaţiei chicano, încorporaţi de SUA ca urmare a ocupării teritoriilor sud-estice (Texas, New Mexico şi California) după Războiul Mexican din 1848–1849. Pe lângă Guam – care este un protectorat – şi Porto Rico – *commonwealth* –, chiar şi triburile indienilor au un statut special, fiind considerate „sub-naţiuni dependente" (*domestic dependent nations*), cu

guverne și tribunale proprii, cu drepturi specifice privind proprietatea asupra pământului. Pe lângă cele menționate, anumite drepturi lingvistice completează acest complex de statute speciale, care devine astfel un sistem federal al grupurilor ce se autoguvernează: în Guam și Hawaii limbile indigene (chamorro și hawaii) au statut egal cu limba engleză în școli și în instituțiile statului, iar în Porto Rico spaniola este singura limbă oficială.

Ponderea acestor populații față de națiunea americană este, bineînțeles, aproape neglijabilă, ceea ce nu justifică însă încercarea unor oameni politici sau teoreticieni de a trece cu vederea - sau de a nega - existența minorităților naționale pe teritoriul Statelor Unite și a formelor de statut special și de autoguvernare de care acestea beneficiază.

Cele trei mari „țări de imigrare", cu cele mai mari procente de imigranți pe cap de locuitor, sunt Australia, Canada și Statele Unite: peste jumătate din imigranții legali din lume se îndreaptă către unul din aceste trei state.

Înainte de 1960 politica de imigrare a celor trei țări urmărea asimilarea totală a imigranților. Modelul a devenit cunoscut sub denumirea de „anglo-conformitate" și a fost susținut prin argumente care prezentau asimilarea ca pe o condiție esențială a stabilității politice, dar erau frecvente și referirile etnocentriste, denigratoare la adresa altor culturi. Această politică a „anglo-conformității" s-a tradus în practică prin neacceptarea acelor imigranți care păreau inasimilabili (minoritățile „vizibile", distinctibile pe baza semnelor fizice, de exemplu): Statele Unite și Canada au refuzat imigranții chinezi, iar Australia a preferat imigranți albi în exclusivitate.

Modelul „anglo-conformist" a fost umbrit oarecum de contrastul foarte popular, fals totodată, dintre teoria americană a *melting pot*-ului și cea a *mozaicului etnic* canadian. Cu toate că noțiunea de „mozaic" sugera un respect mai mare față de integritatea culturilor celor care optau pentru statutul de imigrant în Canada, în realitate ea nu a însemnat mai mult decât o posibilitate de a alege între cele două culturi dominante, engleză sau franceză.

Începând cu anii '70, cele trei mari țări de imigrare au renunțat treptat la modelul asimilaționist, care s-a dovedit a fi nerealist, inutil și nedrept. Politica lor de imigrare a devenit mai tolerantă și pluralistă, în sensul că grupurilor de imigranți li s-a permis păstrarea anumitor obiceiuri și tradiții. S-a dovedit treptat că imigranții care își păstrează sentimentul puternic al identității și al mândriei etnice pot deveni totuși cetățeni loiali și productivi, care se integrează în instituțiile statului și învață limba dominantă. Modelul opresiv al asimilării forțate și-a pierdut astfel susținerea, iar politicile de încurajare a imigranților în a-și menține diferite aspecte ale tradiției lor etnoculturale au încetat să fie considerate nepatriotice sau „neamericane".

Din perspectiva unei teorii a echității și dreptății etnoculturale, distincția dintre cele două surse ale diversității este esențială, susține Kymlicka. Cu

toate că grupurile de imigranţi rămân interesate în afirmarea identităţii lor distinctive, ele urmăresc afirmarea acestor identităţi în cadrul instituţiilor culturii dominante, şi nu în afara lor. Contestând modelul asimilaţionist, imigranţii nu au în vedere constituirea unor societăţi paralele, cum este cazul la minorităţile naţionale. Imigranţii nu trăiesc pe teritorii locuite în mod tradiţional de înaintaşii lor, formele lor de viaţă tradiţională nu sunt legate de resursele anumitor teritorii, nu au instituţii proprii şi nu au dezvoltat tradiţii de autoguvernare[1].

Grupurile lor sunt constituite pe baza asocierii voluntare şi, în pofida ataşamentului etnocultural ce îi caracterizează, interesul lor primordial rămâne integrarea în viaţa publică a statului care i-a primit ca imigranţi. Lupta pentru echitate etnoculturală se rezumă în aceste condiţii la negocierea termenilor integrării: imigranţii urmăresc lărgirea cadrului legal şi instituţional al societăţii care îi găzduieşte, pentru ca aceasta să devină mai primitoare şi mai tolerantă faţă de deosebirile etnoculturale.

Societăţile care rezultă în urma acestor politici de imigrare sunt compuse în consecinţă dintr-o varietate de „grupuri etnice", care le conferă un

1. Kymlicka admite că, la modul teoretic, *imigranţii* ar putea deveni *minorităţi naţionale*, dacă s-ar stabili într-un număr suficient de mare pe un teritoriu compact şi dacă ar fi în stare să dobândească puteri de autoadministrare. În fond, aşa s-a întâmplat cu coloniştii britanici în Lumea Nouă, cu coloniştii spanioli în Porto Rico sau cu cei francezi în Québec. Aceştia nu urmăreau integrarea în cultura regiunilor ocupate, ci reproducerea societăţilor lor de origine pe un nou teritoriu. Obiectivul era deci în aceste cazuri constituirea unei societăţi complete din punct de vedere instituţional, şi nu integrarea individuală.
În principiu, o ţară de imigrare ar putea promova politici care să încurajeze comportamente similare ale imigranţilor, dar – cel puţin deocamdată – nu se cunosc asemenea exemple.
Există o părere relativ larg răspândită conform căreia comunităţile de limba spaniolă din Statele Unite devin din ce în ce mai dezinteresate de integrarea în societatea anglofonă. Adepţii acestei opinii – spune însă Kymlicka – pierd din vedere faptul că această categorie a vorbitorilor de limba spaniolă de pe teritoriul Statelor Unite este foarte complexă: include atât minorităţi naţionale – chicano sau imigranţii din Porto Rico –, cât şi imigranţi din America Latină. În timp ce imigranţii fără perspective în dobândirea cetăţeniei – cum sunt refugiaţii cubanezi care se consideră exilaţi sau mexicanii fără drept de şedere – nu se văd încurajaţi prin politici publice să se integreze, în cazul imigranţilor spanioli care pot dobândi cetăţenia, integrarea – asimilarea chiar – se produce mult mai repede decât acum o sută de ani. În schimb, dezinteresul relativ pentru limba engleză este un fapt incontestabil în Porto Rico, unde cultura dominantă este de limbă spaniolă. *Cf*: *Multicultural Citizenship*, p. 15.

caracter de agregat al subculturilor și care explică opțiunea terminologică a lui Will Kymlicka în favoarea denumirii de „societăți multietnice"[1].

Termenul de multiculturalitate favorizează confuziile tocmai în măsura în care este ambiguu în ceea ce privește distincția între multinațional și multietnic. Această ambiguitate a stat la baza controverselor din Canada din decursul anilor '70, când politica „multiculturală" a guvernului (care a favorizat polietnicitatea față de asimilarea forțată a imigranților) a fost criticată pe de o parte de canadienii francofoni pentru riscul de a reduce pretențiile de co-națiune ale locuitorilor din Québec la statutul de imigrant, pe de altă parte de cei care și-au manifestat îngrijorarea că noile politici de imigrare vor permite constituirea unor grupuri etnoculturale, complete din punct de vedere instituțional, pe lângă cele două consacrate, anglofonă și franceză.

Distincția dintre minoritățile naționale și grupurile etnice a fost trecută cu vederea și de majoritatea autorilor de teorie politică. Doi autori influenți, Michael Walzer și Nathan Glazer, sunt citați de Kymlicka drept exemple de teoreticieni care au sesizat o diferență între diversitatea etnică a Lumii Vechi și cea pe care o regăsim în Lumea Nouă, dar care ajung la concluzii greșite privind natura acestora.

Walzer opinează că în Lumea Veche comunitățile au rădăcini adânci pe teritoriile pe care le populează, în comparație cu imigranții din Lumea Nouă, care „s-au dezrădăcinat singuri", în baza unor opțiuni personale. Ca atare, preocuparea și interesul pentru autodeterminare, atât de caracteristice pentru Lumea Veche, nu au rezonanță în Lumea Nouă. Într-un mod foarte asemănător, Glazer conchide că Lumea Veche este constituită dintr-o „federație de popoare", în vreme ce Lumea Nouă are la bază un amestec de grupuri de imigranți, dispersate, asimilate și integrate în comunități mai mari.

Argumentațiile de acest fel au fost – și încă mai sunt – folosite de unele țări de imigrare, în intenția de a se eschiva de la obligația de a garanta anumite drepturi minorităților naționale. Statele Unite, unele țări sud-americane, Australia și Noua Zeelandă au insistat multă vreme, în cadrul organismelor interguvernamentale, asupra faptului că ele sunt țări de imigrare și ca atare nu au minorități naționale. După ce la Națiunile Unite a fost adoptată Convenția Internațională a Drepturilor Civice și Politice – care, în Articolul 27, prevede măsuri privind protecția minorităților –, multe state din Lumea Nouă s-au grăbit să precizeze că prevederile articolului se aplică doar acelor țări care au minorități naționale. Până nu de

1. Unele țări – cum este cazul celor trei mari țări de imigrare, Statele Unite, Canada și Australia – pot fi, bineînțeles, *multietnice* și *multinaționale* în același timp.

mult, sub paravanul acestui argument, drepturile popoarelor indigene din cele două Americi, Australia şi Noua Zeelandă au fost violate sistematic, fără drept de apel. Brazilia de exemplu – observă sarcastic Kymlicka – a fost atât de insistentă în a afirma că pe teritoriul ei nu trăiesc minorităţi, încât această afirmaţie devine încetul cu încetul un adevăr[1].

Comportamentul ţărilor amintite faţă de popoarele indigene a avut la bază convingerea coloniştilor europeni privind inferioritatea băştinaşilor faţă de culturile din Europa. Locuitorii teritoriilor cucerite de colonişti erau consideraţi subdezvoltaţi, inclusiv din punct de vedere politic, ceea ce s-a tradus în convingerea că aceste populaţii sunt incapabile de autoguvernare, că au nevoie de protecţia paternalistă a culturilor europene, şi – ca atare – nu se califică în categoria naţiunilor. Această atitudine – pe care Kymlicka o consideră vădit rasistă – a dispărut treptat, dar locul ei a fost luat din păcate nu de convingerea că populaţiile indigene sunt popoare distincte, ci de prezumţia că acestea ar fi minorităţi rasiale sau grupuri etnice dezavantajate, pentru care progresul nu poate fi conceput decât în termenii integrării în naţiunile dezvoltate ale Lumii Noi.

În intenţia de a evita aceste confuzii terminologice, care – după cum am văzut – ascund în mod frecvent interese politice, Kymlicka precizează sensul în care utilizează el termenul de *multiculturalitate*. Un stat este multicultural dacă cetăţenii acestuia aparţin mai multor naţiuni – caz în care statul este *multinaţional* – sau sunt imigranţi veniţi de pe alte meleaguri – situaţie în care statul este considerat a fi *multietnic* –, şi acest lucru constituie o componentă importantă atât a identităţii personale, cât şi a vieţii publice, politice din ţara respectivă[2].

Cultura este deci în acest context – şi conform intenţiei de autor a lui Kymlicka – un atribut esenţial al unei „naţiuni" sau al unui „popor", termen care la rândul lui desemnează o comunitate intergeneraţională, mai mult sau mai puţin completă din punct de vedere instituţional, ocupând un anumit teritoriu în mod tradiţional (pe care îl consideră loc de baştină) şi fiind caracterizată de o limbă proprie şi o istorie comună[3].

---

1. *Op.cit.*, p. 21.
2. Mai mulţi critici ai lui Kymlicka au semnalat faptul că această distincţie între minorităţile naţionale şi grupurile etnice nu are în vedere toate sursele întâlnite în practică ale diversităţii etnoculturale. Voi reveni la această problemă la sfârşitul capitolului.
3. Există accepţiuni care asociază termenul de *cultură* cu grupurile care au anumite particularităţi distinctive privind modul – mai exact, stilul – lor de viaţă, obiceiurile, părerile sau chiar ethosul izvorât din ataşamentul voluntar la o comunitate asociaţională. În Statele Unite de exemplu, preocuparea pentru un *curriculum* „multicultural" înseamnă în mod frecvent încercarea de a preveni excluderea şi

Sensul în care este utilizat la Kymlicka termenul de multiculturalitate nu include acele „subculturi" pe care anumiți autori le tratează ca aparținătoare fenomenului: cultura grupurilor caracterizate printr-un anume stil de viață, a diferitelor mișcări sociale sau asociații voluntare. Grupurile dezavantajate, ca femeile, homosexualii sau persoanele cu handicap, au, bineînțeles, multe probleme în comun cu grupurile etnice, din moment ce fiecare dintre aceste grupuri devine marginalizat din cauza *diferențelor* între ceea ce este considerat „normal" sau „obișnuit" de către societatea dominantă, pe de o parte, și caracteristicile sale distinctive, pe de alta. Marginalizarea femeilor, a homosexualilor sau a persoanelor cu handicap este însă un fenomen mai general, care se regăsește atât în cazul statelor naționale omogene, cât și la minoritățile naționale sau la grupurile etnice. Problema dreptății și a echității etnoculturale trebuie privită deci în contextul mai larg al preocupărilor pentru o democrație mai tolerantă și mai inclusivă, iar o teorie adecvată a drepturilor minorităților culturale nu poate face abstracție de doleanțele grupurilor dezavantajate, marginalizate în cadrul societății – opinează Kymlicka.

Modul diferit în care conceptul de cultură este înțeles și utilizat în diferitele regiuni ale lumii – mod care reflectă cu siguranță principalele preocupări politice ale societăților respective privind atât moștenirea istorică de probleme nerezolvate, cât și problemele care rezultă din evoluția lumii contemporane – este identificabil și într-o sesizabilă diferențiere între sensurile atribuite conceptului de *multiculturalism*. Astfel, în Canada, sensul cu care termenul este folosit pe scară largă denotă faptul că imigranții sunt încurajați în afirmarea identității lor etnice, fără ca acest lucru să-i expună la prejudecăți sau discriminare. În Europa, multiculturalitatea este înțeleasă în mod frecvent ca o formă de împărțire a puterii între diferitele

---

marginalizarea la care anumite grupuri – ca homosexualii, persoanele cu handicap, femeile, clasa muncitoare, ateii sau comuniștii – au fost expuse în mod tradițional. Dacă suntem dispuși să utilizăm termenul de cultură în acest sens și tindem să considerăm grupurile caracterizate printr-un anumit stil de viață – *lifestyle enclaves*, după cum le denumește Kymlicka –, diferitele mișcări sociale sau asociațiile voluntare drept *culturi*, atunci până și cea mai omogenă țară de pe mapamond, Islanda, va trebui să fie considerată stat multicultural. Dacă, în schimb, ne situăm la extrema cealaltă, spunând că practic toate democrațiile occidentale se caracterizează prin aceeași cultură modernă, urbană și seculară, tipică civilizației industrializate și postindustrializate, atunci trebuie să admitem că nici cea mai multinațională țară, Elveția, și nici cel mai polietnic stat, Australia, nu au nimic în comun cu multiculturalitatea, din moment ce toate minoritățile naționale și grupurile etnice participă la aceeași formă de viață a erei moderne.

comunităţi naţionale, în timp ce în America termenul se referă cu precădere la tehnicile de incluziune a grupurilor marginalizate[1].

În 1998, Will Kymlicka a dedicat un studiu accepţiunii americane a termenului de multiculturalism, atrăgând atenţia asupra problemelor de relevanţă de care trebuie să se ţină seama atunci când se fac referiri la această noţiune în afara spaţiului american, mai ales în condiţiile influenţei puternice pe care Statele Unite o exercită în arena relaţiilor internaţionale[2]. Ca reprezentant de marcă în definirea şi folosirea conceptului în spaţiul spiritual american, Kymlicka l-a ales pe David Hollinger, care, într-o lucrare intitulată *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*, a expus o sofisticată argumentaţie în favoarea experienţei americane a multiculturalismului[3].

Hollinger distinge în lucrarea menţionată două tipuri de politici multiculturale: modelul „pluralist" şi cel „cosmopolit". În interpretarea sa, *modelul pluralist* tratează grupurile etnoculturale ca entităţi permanente sau de durată, subiecte ale drepturilor colective. *Modelul cosmopolit*, în schimb, are la bază drepturile individuale, acceptând schimbările frecvente ale frontierelor de grup într-o lume a apartenenţelor multiple şi a identităţilor hibride. Spre deosebire de multiculturalismul pluralist, care respectă frontierele de grup moştenite din trecut şi instituţionalizează protecţia grupurilor etnoculturale, modelul cosmopolit accentuează caracterul dinamic şi schimbător al acestora, se opune solidarităţii tradiţionale de grup şi favorizează apartenenţe bazate pe libera alegere.

Hollinger se pronunţă în mod categoric în favoarea multiculturalismului cosmopolit. El susţine că acest model a fost deosebit de eficient în trecutul mai îndepărtat în integrarea imigranţilor europeni şi se dovedeşte a fi la fel de eficient în integrarea imigranţilor din America Latină, Africa sau Asia în zilele noastre. Autorul admite că eficienţa modelului a lăsat de dorit în ce priveşte aducerea afro-americanilor sub umbrela „postetnică" a naţiunii americane, dar consideră că inclusiv acest obiectiv este realist într-un viitor nu prea îndepărtat.

Printr-o analiză pertinentă, Kymlicka identifică două inconsistenţe ale poziţiei exprimate de Hollinger. Studiul din *Dissent* evidenţiază în primul

1. Referitor la câteva opinii divergente privind semnificaţia termenului de multiculturalism pe care le-am putut observa în dezbaterea publică din România, vezi Levente Salat, „Puncte de vedere la interpretarea termenului de multiculturalism în România", în: *Altera*, vol. VI, nr. 13, 2000, pp. 23-47.
2. „American Multiculturalism in the International Arena", *Dissent*, toamna 1998, pp. 73-79.
3. D. Hollinger, *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*, Basic Books, New York, 1995.

rând faptul că Hollinger trece cu vederea acele comunități tradiționale pe care însuși statul american le consideră durabile și pe care le protejează prin aranjamente instituționale: cele din Guam, Hawaii, Porto Rico sau triburile indiene cu statut de națiune dependentă. Prin critica formulată la adresa multiculturalismului „pluralist", formele de mobilizare etnopolitică a acestor popoare – și a minorităților naționale, în general – sunt considerate în mod implicit incompatibile cu orice formă de multiculturalism cosmopolit sau postetnic. Or, opinează Kymlicka, acele popoare care au fost acceptate ca subnațiuni de către democrațiile liberale din Occident, ca, de pildă, comunitatea din Québec, poporul catalan sau scoțienii, se caracterizează printr-un naționalism la fel de pluralist, postetnic, ca națiunea americană. Numai că – și aceasta este a doua inconsistență a teoriei multiculturalismului cosmopolit identificată de Kymlicka – Hollinger consideră că modelul cosmopolit al multiculturalismului este valabil doar la nivelul statului: el nu admite că modelul cosmopolit ar avea vreo relevanță nici la nivelul substatal al comunităților etnoculturale, nici la nivelul global al lumii întregi. Cu toate că o aplicare consecventă a principiilor cosmopolite ar impune ca formarea identităților hibride și multiple să nu fie îngrădită de frontiere de stat, Hollinger susține că elementul cosmopolit al multiculturalismului este compatibil cu o puternică afirmare a identității naționale americane. Dar dacă este compatibil cu o anumită identitate națională, de ce nu ar putea fi compatibil și cu altele? – se întreabă Kymlicka.

Influența nefastă pe care această accepțiune a multiculturalismului o exercită la scară internațională este exemplificată de Kymlicka prin situația din Québec, pe de o parte, și prin problemele pe care unele state din Europa Centrală și de Est le întâmpină în tranziția lor spre democrație, pe de altă parte.

Luările de poziție privind natura multiculturalismului american au influențat puternic comunitatea anglofonă din Canada și au îngreunat simțitor acceptarea de către canadienii anglofoni a acelor forme de recunoaștere oficială a identității de *Quebecois* pentru care militează partea francofonă a Canadei. Pericolul secesiunii Québecului ar fi mai puțin iminent – opinează Kymlicka – dacă în dezbaterile publice s-ar regăsi referiri și la experiența americană privind soluționarea pe căi instituționale a problemelor minorităților naționale din Guam sau Porto Rico, de exemplu.

Dacă în cazul Québecului riscurile nu sunt foarte mari – deznodământul cel mai radical putând fi eventual apariția a două democrații liberale în partea de nord a continentului american –, în cazul unor state ale Europei Centrale și de Est există riscul eșecului tranziției către democrație, din cauza tensiunilor dintre minorități și națiunile majoritare. Chiar dacă nu e singura explicație posibilă, este evident că cele mai eficiente în consolidarea

democraţiei au fost acele state care nu găzduiesc minorităţi în proporţii semnificative (Cehia, Slovenia, Ungaria sau Polonia, de exemplu), în timp ce ţările cu hărţi pestriţe din punct de vedere etnocultural sunt încă în căutarea soluţiilor instituţionale care să mulţumească toate părţile implicate. Identificarea acestor soluţii este simţitor îngreunată, în opinia lui Kymlicka, de caracterul unilateral al modelului american. Acest model îi marginalizează pe intelectualii liberali ai acestor ţări, pe de o parte – ca urmare a ineficienţei discursului lor, care se limitează la teoria drepturilor individuale – şi îi serveşte pe naţionaliştii popoarelor majoritare, care refuză să accepte solicitările minorităţilor privind oficializarea identităţii acestora, motivându-şi poziţia prin referiri frecvente la idealul „naţiunii civice", a cărui întruchipare perfectă ar fi societatea multiculturală, postetnică, din Statele Unite[1]. Astfel, naţionalismul majoritar din unele ţări est-europene – printr-o curioasă alianţă cu forţele care se pretind liberale – se foloseşte de modelul american al multiculturalismului cosmopolit în combaterea naţionalismului minoritar, făcând apel la necesitatea construirii unei singure naţiuni „civice" în cadrul fiecărui stat. Rezultatul la care se ajunge adesea este nemulţumirea şi teama din partea minorităţilor, care provoacă la rândul lor reflexe şi tendinţe autoritare atât în cadrul majorităţii, cât şi în comunităţile minorităţilor – conchide Kymlicka.

Ar fi o greşeală să credem, îşi încheie Kymlicka argumentarea, că această concluzie încearcă să sugereze că Statele Unite ar sprijini în mod deliberat naţionalismul antiminoritar al naţiunilor majoritare din Europa Centrală şi de Est ori că multiculturalismul american ar trebui să se concentreze în primul rând asupra drepturilor minorităţilor naţionale. Actualmente cea mai însemnată provocare pentru societatea americană este soluţionarea echitabilă a situaţiei populaţiei afro-americane, piatra de încercare a „postetnicităţii" din Statele Unite fiind foarte probabil legată de această problematică. În privinţa accepţiunii americane a multiculturalismului, esenţa observaţiilor critice ale lui Kymlicka referitoare la Europa Centrală şi de Est este, prin urmare, aceea că poziţia în favoarea autonomiei provinciei Kosovo[2], de exemplu, ar putea fi etichetată cu mai mică probabilitate drept ipocrită de către politicienii sau liderii intelectuali sârbi – şi din diferite ţări sud-est-europene – dacă discursul oficial american ar vorbi şi despre faptul că recunoaşterea instituţională şi acordarea dreptului la autoguvernare anumitor minorităţi naţionale istorice este, de asemenea, parte integrantă a realităţii multiculturale din Statele Unite.

1. Se cuvine precizat că în discursul public din România se întâlnesc referiri frecvente şi la modelul francez.
2. Studiul a fost scris înaintea intervenţiei trupelor NATO în Iugoslavia.

După cum am menționat deja, o serie de autori au remarcat că acele categorii prin care Kymlicka își fundamentează conceptul de multiculturalitate nu epuizează toate sursele posibile ale diversității etnoculturale. Conștient de acest fapt, Kymlicka amintește, pe scurt, trei cazuri particulare, neincluse în categoriile definite în lucrarea sa intitulată *Multicultural Citizenship*, considerată o expunere sistematică a teoriei sale: *refugiații*, care și-au părăsit individual țara, fiind constrânși de împrejurări să se stabilească în țara primitoare; *sectele religioase imigrante în grup*, care – ca hutteriții din Canada, de pildă – au primit garanții că își vor putea păstra nestingheriți tradițiile de autoguvernare pe teritoriul țărilor primitoare; *populația afro-americană*.

Populația neagră nu poate fi inclusă în clasa grupurilor etnice nu numai din cauza faptului că strămoșii ei au ajuns împotriva voinței lor pe teritoriul Statele Unite, fiind duși acolo ca sclavi, ci și deoarece integrarea ei socială a fost îngrădită prin măsuri discriminatorii până la începutul anilor '60. Afro-americanii nu pot fi considerați ca făcând parte nici din categoria minorităților naționale, fiindcă nu dispuneau de o cultură comună, de o limbă comună sau de teritorii populate tradițional de către strămoșii lor. Ei provin din regiuni diferite ale Africii, membrii aceluiași trib sau ai aceleiași familii fiind despărțiți sistematic o dată ajunși pe continentul american, legea făcând imposibilă perpetuarea tradițiilor lor spirituale prin înființarea unor asociații culturale.

S-au făcut mai multe încercări de includere a populației negre în categoria minorităților naționale sau a grupurilor etnice imigrante. Câțiva lideri negri, sceptici în privința șanselor integrării, au încercat în anii '30 așezarea bazelor unui naționalism al populației negre americane, concepând un program de luptă pentru câștigarea autoguvernării în cadrul unui „stat negru" în sudul Statelor Unite. (Ideea a reapărut pentru o perioadă mai scurtă în anii '60.) Încercarea n-a rămas fără ecou – chiar și Partidul Comunist American a sprijinit conceptul, remarcă Will Kymlicka –, însă planul s-a dovedit irealizabil până la urmă, pe de o parte din cauza împrăștierii teritoriale și a caracterului de diasporă al populației negre, pe de altă parte din cauza dezinteresului majorității negrilor față de o identitate națională diferită: în pofida discriminării, ei aveau interesul să devină membri cu drepturi depline ai națiunii americane.

În baza acestor experiențe, unii teoreticieni liberali au sugerat că situația negrilor ar putea fi soluționată echitabil în baza analogiei cu modelul imigrant[1]. Nici această cale nu s-a dovedit însă potrivită, în ultima vreme

1. Ca reprezentanți ai acestui curent de opinie, Kymlicka îi menționează pe John Ogbu, Michael Walzer și Nathan Glazer; vezi *Multicultural Citizenship*, p. 25, nota 17.

devenind din ce în ce mai larg acceptată ideea că integrarea cu succes a negrilor va necesita metode specifice.

Luând în considerare concluziile polemicii desfăşurate între timp pe marginea acestui subiect, Kymlicka oferă, într-un studiu mai recent, un tablou mai fin creionat al surselor şi al varietăţilor pluralităţii etnoculturale[1]. În afara minorităţilor naţionale şi a grupurilor etnice imigrante, el menţionează şi descrie alte trei categorii: *sectele religioase*, *meticii*, respectiv *castele rasiale*.

Sectele etnoreligioase izolaţioniste sunt comunităţi mici de imigranţi, care – spre deosebire de marea majoritate a imigranţilor – nu doresc să se integreze în societatea dominantă, ci se izolează de bună voie şi evită orice participare la viaţa civică şi politică a societăţii, pe care o consideră „laică" şi coruptă. Hutteriţii, comunitatea amish sau evreii hasidici de exemplu, care au emigrat pentru a scăpa de persecuţiile religioase, urmăresc marginalizarea în societatea dominantă pentru a-şi putea păstra modul de viaţă tradiţional.

În timp ce grupurile etnoreligioase izolaţioniste renunţă în mod voluntar la unele prerogative ale cetăţeniei, există anumite categorii de imigranţi cărora nu li se oferă niciodată posibilitatea de a deveni cetăţeni, fie pentru că au intrat ilegal în ţară (nord-africanii în Italia, de exemplu), fie pentru că au venit ca studenţi sau ca muncitori sezonieri şi s-au hotărât să rămână şi după expirarea termenului de şedere acordat iniţial prin viză. Această categorie de imigranţi, denumiţi de Kymlicka *metici* (termenul a fost consacrat de practica democraţiilor antice greceşti şi a fost prevăzut pentru acei membri ai *polis*-ului, de regulă venetici, cu şedere temporară, care nu aveau drepturi politice depline), rămân grupuri marginalizate, integrarea lor lovindu-se nu numai de obstacole politice şi legale, dar şi de piedici economice şi sociale.

De data aceasta, problema negrilor este tratată de Kymlicka în contextul categoriei *castelor rasiale* (împreună cu comunitatea romilor). Punctul său de vedere precedent este completat cu observaţia că negrii trebuie consideraţi comunitatea etnoculturală cea mai nedreptăţită de-a lungul istoriei. Din această cauză integrarea lor socială eficientă este o sarcină care nu mai poate fi amânată, mai ales că până acum ei au ocupat treptele inferioare ale ierarhiei sociale, în timp ce unii imigranţi mai noi, cum ar fi asiaticii, s-au integrat cu succes. Cîntărind şansele posibilelor căi de soluţionare a problemei, Kymlicka emite ipoteza că drumul spre obiectivul ales pe termen lung – societatea americană integrată, fără discriminări rasiale – ar trece în mod inevitabil printr-o etapă cu direcţie aparent opusă, caracterizată prin întărirea comunităţilor şi a instituţiilor negrilor.

1. „Relaţiile etnice şi teoria politică occidentală", în: *Altera*, nr. 10, 1999, pp. 95-148.

B.C.U. M. EMINESCU IAȘI

Cu toate că orice categorisire poate fi considerată problematică, distincția fundamentală care stă la baza conceptului multiculturalității propus de Kymlicka – enunțând existența, pe de o parte, a *minorităților naționale* constituite istoric, pe de alta, a *grupurilor etnice* apărute în urma fenomenului de imigrare – poate fi caracterizată ca bine argumentată. Așa cum am văzut în subcapitolul 2.2., presupozițiile terminologice ale lui Kymlicka sunt validate de cazuistica conflictelor etnopolitice analizate de către Gurr și Harff. Dintre cele patru categorii de comunități mobilizate în scopuri etnopolitice identificate de cei doi, primele două categorii, *comunitățile etnonaționaliste* și *popoarele băștinașe*, exemplifică bine – prin caracterul lor (grupuri etnice relativ numeroase, cu așezare îndeobște regională sau constituind populația de baștină a teritoriilor colonizate), prin motivele izbucnirii conflictelor (pierderea dreptului la autonomie sau a dreptului de a dispune de resursele aferente habitatului tradițional) și prin scopul mobilizării (obținerea dreptului la autoguvernare sau a diverselor forme de autonomie) – conceptul de *minoritate națională* definit de Kymlicka. Se impun, totuși, două scurte observații. Nu trebuie să omitem, pe de o parte, că tipologia Gurr – Harff se concentrează asupra acelor comunități etnoculturale care au ajuns deja, în decursul luptei pentru dobândirea drepturilor, la conflicte deschise. În al doilea rând, distincția dintre cele două subcategorii – comunități etnonaționaliste și popoare băștinașe – cu care operează Gurr și Harff nu are la bază opțiuni diferite din tabelul preferințelor de strategie etnopolitică al lui Zellner, ci deosebiri între metodele folosite de cele două subcategorii în lupta pentru atingerea obiectivelor strategice. Dacă această distincție este importantă din perspectiva unui model explicativ al conflictelor etnopolitice, semnificația ei este de ordin secundar în cadrul unei teorii normative a echității etnoculturale. Ponderea ridicată a minorităților naționale aspirante la autoguvernare în rândul factorilor generatori de conflicte etnopolitice subliniază importanța acestei revendicări și susține, fără echivoc, necesitatea tratării separate a acestei categorii, ca una specială, care necesită modalități de gestionare aparte, diferite de cele destinate altor categorii de grupuri etnoculturale.

Descrierea lui Gurr și Harff privind cea de-a patra categorie, a *etno-claselor*, și caracterizarea luptei acestora pentru drepturi se suprapune, cu mici excepții, peste definiția conceptului de *grup etnic* oferită de Kymlicka. Din acest punct de vedere, categorisirea lui Kymlicka pare problematică doar în măsura în care Gurr și Harff includ în categoria etno-claselor și descendenții sclavilor negri proveniți din Africa, împreună cu „adevărații" imigranți. Dacă prin prisma analizei conflictelor etnopolitice această comasare pare a fi admisibilă, ea este inacceptabilă – așa cum am văzut – din punctul de vedere al teoriei echității și dreptății etnoculturale.

A treia categorie a tipologiei Gurr - Harff, cea a *elitelor acţionând în numele comunităţilor etnice sau culturale*, are, după cum am văzut atât în cadrul modelului Lake - Rothchild, cât şi la Horowitz, un rol determinant în influenţarea dinamicii conflictelor etnopolitice. Deşi din perspectiva teoriei normative a echităţii etnoculturale această problemă are o importanţă secundară, ea va apărea, totuşi, în legătură cu problema reprezentării în cadrul comunităţilor etnoculturale[1].

Referitor la caracterul problematic al categorisirii, Kymlicka este gata să admită că diversitatea etnoculturală a lumii ar fi probabil mult mai fidel descrisă de un model care ar ţine cont de un câmp continuu al cazurilor posibile, legând cele două categorii extreme definite de el. Kymlicka este convins însă că cele două categorii propuse pot fi ilustrate cu numeroase exemple de pretutindeni, cazuri care ascund nedreptăţi şi reprezintă izvoare de conflicte, periclitând securitatea şi stabilitatea internaţională. Ca urmare, diferenţierea conceptuală dintre minorităţile naţionale şi grupurile etnice este o ipoteză de lucru potrivită, făcând posibilă, pe de o parte, demascarea abuzurilor ideologice la care se recurge în mod frecvent în legătură cu aceste aspecte ale diversităţii, înlesnind, pe de altă parte, analiza normativă îndreptată către bazele principiale ale unei lumi mai drepte din punct de vedere etnocultural.

---

1. O latură interesantă a distincţiei *minoritate naţională - grup etnic* este semnalată de Gabriel Andreescu, care aduce argumente din domeniul filosofiei dreptului şi al filosofiei morale pentru susţinerea poziţiei teoretice a lui Kymlicka, fără să facă însă vreo referire directă la ea. Andreescu porneşte de la perechea de concepte „agent moral - pacient moral", consacrată de către Tom Regan, care presupune o diferenţă între actorii capabili să conceapă şi să-şi organizeze viaţa în termeni morali şi actorii incapabili de acest lucru. Ducând conceptul mai departe, Andreescu este de părere că grupările sociale trebuie să-şi dezvolte un nivel de energie şi entropie al acţiunii comunitare dirijate de ţeluri morale, coerente şi bine organizate, ca să poată funcţiona ca „agenţi morali". Comunităţile pot deveni „agenţi morali" doar în condiţiile libertăţii câştigate prin luptă, iar gradul de civilizaţie al unei societăţi poate fi măsurat şi prin numărul „pacienţilor morali" ajunşi la nivelul de dezvoltare al „agenţilor morali". Aplicând conceptele introduse la teoria drepturilor minoritare, Andreescu spune că în timp ce *minorităţile naţionale* formate de-a lungul istoriei pot fi considerate cu siguranţă „agenţi morali" (şi comunitatea internaţională îi consideră ca atare în dezbaterile despre standardele minime menite să garanteze protecţia instituţională a minorităţilor), *grupările etnice* create de imigranţi au arareori această calitate. Vezi Gabriel Andreescu, „Teoria agenţilor morali: cadrul firesc al drepturilor minorităţilor naţionale", *Revista română de drepturile omului*, nr. 15, 1997, pp. 24-34.

6.2. *Mitul neutralității etnoculturale a statului de drept*

Revendicările minorităților naționale sunt etichetate deseori de către oponenții drepturilor minoritare ca naționalism tribal, premodern, acesta fiind comparat cu „naționalismul civic" al națiunilor majoritare, care nu ia în considerare identitățile etnoculturale, definește statul ca pe o structură neutră din punct de vedere etnic și cultural și investește cu drepturi egale și supune la îndatoriri egale pe toți cetățenii săi, indiferent de particularitățile acestora. Naționalismul civic caracterizează etape mai evoluate ale dezvoltării sociale și diferă de „naționalismul etnic" prin aceea că nu își propune menținerea și reproducerea instituțională a unei anumite culturi sau a unei identități etnice anume, ci se străduiește să fundamenteze comunitatea cetățenilor corespunzător principiilor democratice și egalitare acceptate de toată lumea. Plecând de la aceste principii, adepții naționalismului civic susțin că, în timp ce națiunile majoritare lasă în urmă, conform cerințelor modernității, infantilismul naționalismului etnic, minoritățile etnice invocă prin revendicările lor spiritul secolului al XIX-lea.

Argumentele care urmează o astfel de logică comit simultan două greșeli. În primul rând, pierd din vedere faptul că modernitatea, contrar precizărilor și așteptărilor, nu a subminat identitățile etnoculturale[1]. Conform teoreticienilor modernității, identitățile etnice și naționale ar fi trebuit

1. Problematica *identității* cunoaște la ora actuală o bibliografie vastă și diversificată, în decursul secolului XX mulți autori și gânditori iluștri fiind fascinați de enigma particularității persoanei și a comunităților umane, care persistă în pofida numeroaselor schimbări ce intervin în decursul existenței acestora (*„remaining the same despite changes"*). Un curent influent al acestei probleme a fost inițiat de psihanalistul Erik H. Erikson, care în perioada 1950-1982 a publicat mai multe lucrări de referință pentru cercetările ulterioare: „The Problem of Ego-Identity", în: *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1956, vol. IV, pp. 56-121; „Identity and Life Cycle", în: *Psychological Issues*, International University Press, New York, 1959; *Identity, Youth and Crisis*, Norton, New York, 1968; *Dimensions of a New Identity*, Norton, New York, 1974. O evaluare critică a operei lui Erikson, din perspectivă interdisciplinară, a fost oferită recent de Harke A. Bosma - Tobi L.G. Graafsma - Harold D. Grotevant - David J. de Levita (eds), *Identity and Development. An Interdisciplinary Approach*, SAGE Publications, Thousand Oaks - Londra - New Delhi, 1994. Ca un reprezentant de marcă al abordării problemei identității prin prisma psihologiei și a psihologiei sociale, trebuie amintit Erving Goffman, cu *The Preservation of the Self in Everyday Life*, Penguin Books, 1980 (prima apariție în 1959). Începând cu anii '90, atenția specialiștilor s-a orientat treptat spre modul și circumstanțele în care

să-şi piardă din însemnătate, fie lăsând locul unei identităţi supranaţionale, cosmopolite, fie prin apariţia unei ere a identităţilor postnaţionaliste, constituţionale. Însă acest lucru nu s-a întâmplat: nenumăratele studii arată că în întreaga lume suntem martorii unei stranii renaşteri a naţionalismelor[1]. Cealaltă greşeală o constituie semnul de întrebare cu privire la neutralitatea etnoculturală a statului de drept liberal: aşa cum vom vedea, nimic nu corespunde în realitate acestei presupuse proprietăţi, iar referirile la ea în corelaţiile amintite ilustrează folosirea cu rea intenţie a conceptelor.

Ambele greşeli provin din nerecunoaşterea relaţiei dintre stat şi cultură sau cel puţin pot fi corelate cu variantele ei negândite până la capăt.

Kymlicka se ocupă în mai multe dintre lucrările sale de relaţia dintre stat şi cultură, dedicând ample capitole problemei pe care o denumeşte „mitul neutralităţii etnoculturale a statului". Lucrarea sa intitulată *Multicultural Citizenship* analizează mai multe aspecte ale chestiunii[2], expunerea succintă şi sistematică a problemei regăsindu-se în prima *Prelegere Spinoza*,

---

oamenii ajung să-şi conceapă identitatea proprie – şi pe a celorlalţi – preponderent în termeni etnici şi rasiali, precum şi spre consecinţele globalizării asupra modului în care sunt percepute identităţile. Acest nou curent include atât orientări primordialiste, cât şi direcţii constructiviste, cele din urmă dominând în literatură. Deşi subiectul este de o importanţă majoră pentru tema pe care o dezbatem, se cuvine precizat că orientarea spre aspectele de filosofie politică normativă nu permite dezbaterea pe larg a modului în care problematica identităţii fundamentează opţiunile şi strategiile de construcţie naţională a comunităţilor. În consecinţă, din lipsă de spaţiu, mă văd constrâns la a înşira câteva dintre lucrările mai semnificative din această ramură a literaturii de specialitate: Stephen Cornell – Douglas Hartmann, *Ethnicity and Race. Making Identities in a Changing World*, Pine Forge Press, Thousand Oaks – Londra – New Delhi, 1998; Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989; P. W. Preston, *Political/Cultural Identity. Citizens and nations in a Global Era*, SAGE Publications, Londra – Thousand Oaks – New Delhi, 1997; Krzysztof Michalski (ed.), *Identität im Wandel. Castelgandolfo-Gespräche 1995*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1995; Bernard Voutat, *Espace National et Identité Collective. Pour une sociologie politique du conflict jurassien*, Le livre politique, Lausanne, 1992, precum şi numărul special al revistei *Revue de philosophie et de science spéciales*, 1/2000, intitulat *Comprendre les identités culturelles*, apărut sub coordonarea lui Will Kymlicka şi Sylvie Mesure la Presses Universitaires de France.

1. Despre relaţia dintre modernism şi naţionalism, a se vedea: Charles Taylor, „Nationalism and Modernity", în: Robert McKim – Jeff McMahan (eds), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1997, pp. 31-56, respectiv Liah Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge – Londra, 1992.
2. *Multicultural Citizenship*, pp. 3-5, 108-113.

ținută în 1995 la Departamentul de Filosofie al Universității din Amsterdam[1]. Chestiunea reapare într-un studiu scris în 1997[2].

Una dintre dilemele clasice ale democrațiilor liberale este aceea de a afla cum se poate asigura implementarea simultană a egalității și libertății individuale a cetățenilor în fața statului, dacă aceștia cetățeni diferă prin religie, tradițiile culturale, limba maternă sau modul de viață[3]. După cel de al doilea război mondial, când schimbarea sistemului de protecție a minorităților – bazat pe drepturi colective – părea inevitabilă, cedând, după cum am văzut, locul unui alt tip de abordare, a câștigat o popularitate semnificativă opinia că, prin asigurarea unui tratament egal rezervat tuturor cetățenilor, protecția instituționalizată a particularităților de grup poate deveni inutilă. Acest punct de vedere a fost susținut cu tărie mai cu seamă în cercurile gânditorilor liberali. Analogia a oferit-o separarea bisericii de stat, proces încheiat cu succes în întreaga Europă, și care nu numai că a pus capăt istoriei sângeroase a războaielor religioase, dar, prin transferul practicilor religioase în sfera privată, a instituționalizat și protecția – indirectă – a minorităților religioase, asigurând indivizilor dreptul la alegerea și practicarea liberă a religiei, dreptul la asociere și protecția împotriva discriminării.

În atmosfera ce caracteriza lumea după cel de al doilea război mondial, părea firesc ca și problema minoritară să fie soluționată în spiritul toleranței religioase. Identitatea etnoculturală reprezintă – asemenea religiei – un pilon important al vieții particulare a fiecărui om, dar în această privință – argumentau adepții schimbării modului de abordare – nu putem pretinde de la stat mai mult decât asigurarea condițiilor legale pentru ca indivizii să își poată alege liberi identitatea, să își poată conserva tradițiile legate de aceasta – atâta timp cât nu intră în contradicție cu drepturile celorlalți cetățeni – și, în urma opțiunii lor, să nu devină victime ale discriminării. Bineînțeles, toate acestea trebuiau să se limiteze la sfera privată, sfera publică urmând a fi protejată de toate notele distinctive și manifestările identităților etnoculturale. Tot așa cum statul de drept liberal nu poate declara ca oficială nici una dintre confesiuni, trebuind să le trateze pe toate cu același respect, el nu poate acorda un statut preferențial sau privilegii nici uneia dintre culturi, nefiindu-i permisă nici o distincție în acest sens.

---

1. *States, Nations and Cultures*, Van Gorcum, 1997, pp. 19-32.
2. „The New Debate over Minority Rights", în: *Politics in the Vernacular. Essays on Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford University Press, în curs de apariție.
3. La motivele pentru care liberalismul clasic se rezumă, în pofida acestor fapte, la analiza cazurilor societăților omogene din punct de vedere etnocultural, precum și la felul cum a evoluat situația spirituală a liberalismului sub acest aspect, voi reveni în capitolul 7.1.

Separarea statului de etnicitate face imposibilă atât recunoaşterea oficială a comunităţilor etnoculturale, cât şi aplicarea criteriilor etnice la distribuţia bunurilor, a drepturilor şi îndatoririlor.

Acest punct de vedere a găsit după război numeroşi adepţi în tabăra liberală[1]. Argumentele legate de el sunt prezente – deseori în variante elaborate, nuanţate sau aplicate – şi în literatura de specialitate a filosofiei politice contemporane. O carieră spectaculoasă a avut de pildă conceptul de „omisiune benignă", care voia să sugereze că statul nu este interesat în menţinerea şi reproducerea identităţilor etnoculturale, dar că trece înţelegător cu vederea intenţia cetăţenilor care îşi propun astfel de scopuri. Alţii, ca de exemplu Michael Walzer, Willian Pfapp sau Michael Ignatieff, au sesizat că diferenţierea tot mai populară dintre „naţionalismul etnic" şi „naţionalismul civic" poate fi explicată prin criteriul neutralităţii etnoculturale. Cel mai departe a mers probabil Michael Walzer, care susţine că separarea clară dintre stat şi etnie este una dintre condiţiile esenţiale ale democraţiei liberale. După părerea sa, statul trebuie să se delimiteze de toate comunităţile naţionale şi etnice care alcătuiesc societatea ţării respective, trebuie să îşi păstreze neutralitatea în ce priveşte „limba, istoria, literatura şi sărbătorile oficiale". Conform lui, „unul dintre cele mai convingătoare exemple ale statului neutru din punctul de vedere etnocultural îl reprezintă Statele Unite, cu atât mai mult cu cât America nu are o limbă oficială recunoscută de constituţie"[2].

Opiniile legate de analogia religie-etnicitate, respectiv cele referitoare la neutralitatea în problemele naţionale ale statului – în speţă, punctul de vedere al lui Walzer – au fost aspru criticate de Kymlicka în operele citate mai sus. În legătură cu America, de pildă, el aduce patru argumente împotriva mistificărilor referitoare la limba oficială de stat. Kymlicka aminteşte, înainte de toate, că pe teritoriul Statelor Unite predarea limbii engleze în şcoli este prevăzută de lege. Tot legea este cea care dispune ca obţinerea cetăţeniei americane – în cazul imigranţilor care au vârsta sub cincizeci de ani – să fie condiţionată de însuşirea limbii engleze. Cunoaşterea limbii engleze este, de asemenea, o cerinţă exclusivă în cazul angajaţilor guvernamentali şi al funcţionarilor de stat. Şi, în cele din urmă, autorul aminteşte că în partea de sud-vest a Statelor Unite, precum şi în cazul Insulelor Hawaii, acordarea statutului de stat federal a putut fi pusă în

1. Kymlicka face referiri în acest context la operele lui Nathan Glazer, Milton Gordon, John Porter, Pierre L. van den Berghe, Janet Ajzenstat, Richard Rorty, Chandran Kukathas, John Edwards şi H. Brotz. *Cf. op.cit.*, p. 196, nota 4.
2. M. Walzer, „Comment", în: Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the „Politics of Recognition"*, Princeton University Press, Princeton, 1992, pp. 100-101.

discuție abia după ce numărul imigranților de cultură engleză a depășit numărul populației minoritare autohtone. În schimb, avansării la rang de stat federal a republicii Porto Rico i se opun atât de mulți tocmai pentru că o majoritate a vorbitorilor de limbă engleză nu va putea fi asigurată prea ușor[1]. Dispozițiile referitoare la limba de predare în școli, la condițiile de angajare a funcționarilor guvernamentali – în condițiile în care produsul intern brut este dat într-o proporție de aproape 50% de sectorul de stat – și de obținere a cetățeniei, la fel ca delimitarea granițelor unităților administrative, abia dacă se pot considera excepții și nu influențează decisiv „neutralitatea în probleme naționale" a statului, constată Kymlicka[2].

Dar privind lucrurile în ansamblu, în condițiile modernității, nici un stat nu își poate permite să nu trateze fiecare dintre limbile vorbite pe teritoriul său ca limbă oficială. Se poate arăta că analogia dintre religie și etnicitate nu poate fi susținută nici în această privință. Adică statul își poate permite schimbarea, de exemplu, a jurământului juridic religios cu unul laic – și, într-un stat multinațional sau chiar multietnic, aceasta ar fi o inițiativă justificată –, dar este de neînchipuit excluderea limbii din activitatea justiției[3].

Așa cum au arătat mai mulți cercetători – de exemplu, Karl W. Deutsch, Ernst Gellner și Benedict Anderson –, una dintre consecințele importante ale modernității a fost aceea că anumite țări au integrat societatea cu ajutorul limbii unitare și a conștiinței de „noi", respectiv a celei comunitare valabile pe întreg teritoriul statului, și au asigurat accesul cu șanse egale al cetățenilor la instituțiile sociale.

Aceste strădanii au fost motivate nu neapărat de imperialismul cultural sau de prejudecățile etnocentrice, cât de unele cerințe foarte pragmatice ale dezvoltării societății caracteristice epocii moderne. Economia modernă avea nevoie înainte de toate de forță de muncă corespunzător instruită, care să dispună de o mobilitate corespunzătoare. În lipsa unui sistem de instruire public bazat pe o limbă comună, care să respecte standardele țării respective, este greu de imaginat că cetățenii unei țări porneau cu șanse egale în competiția de pe piața muncii. Pentru un stat prosper e în continuare indispensabil ca toți cetățenii săi să fie solidari între ei, gata să facă sacrificiile pe care le pretinde sistemul bazat pe reciprocitatea serviciilor sociale. Indivizii legați prin conștiința de „noi" și prin identitatea comună sunt probabil mult mai pregătiți să facă aceste sacrificii, iar limba comună

1. *Multicultural Citizenship*, p. 112.
2. „The New Debate over Minority Rights", în: *Politics in the Vernacular. Essays on Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford University Press, în curs de apariție, p. 7 (manuscris).
3. *Multicultural Citizenship*, p. 111.

şi istoria cunoscută ca fiind comună contribuie în mare măsură la fundamentarea conştiinţei lor identitare colective[1].

Pentru a caracteriza acest proces, Kymlicka introduce conceptul de „cultură societală". În opinia sa, fiecare stat care poate fi inclus în categoria democraţiilor liberale a trecut odată printr-o etapă a dezvoltării în care răspândirea culturii societale pe întreg teritoriul său a mobilizat cele mai multe energii sociale. Cultura societală se concentrează prin urmare pe un anumit teritoriu şi principala sa caracteristică este aceea că ea cuprinde toate instituţiile societăţii, în egală măsură din sfera privată şi din cea publică, şi, prin limba folosită în comun, devine accesibilă oricărui cunoscător al acesteia. Cultura societală cuprinde aşadar toate domeniile existenţei sociale, fără a include însă obiceiurile culturale sau religioase ale culturii luate în sens tradiţional, stilurile de viaţă sau formele de viaţă particulare caracteristice comunităţilor mici sau familiale. În această privinţă, cultura societală înseamnă mai puţin – este „mai subţire", spune Kymlicka – decât accepţiunea etnografică a conceptului de cultură, dar reprezintă mai mult decât aceasta prin pluralismul ei: ea cuprinde fiecare strat caracterizat de particularităţi etnoculturale şi religioase, de stil de viaţă şi de convingere, identificabil într-o societate dată. În înţelesul astfel conceput al termenului de cultură, putem afirma despre cetăţenii americani vorbitori de limbă engleză că sunt integraţi prin aceeaşi *cultură*, ceea ce nu exclude opţiunile personale legate de religie, sistem de valori sau stil de viaţă.

Ce se întâmplă însă atunci când o ţară este multiculturală, în sensul definit de Kymlicka? Prezenţa etniilor nu constituie în general un obstacol în calea formării culturii societale. După cum vom vedea în cele ce urmează, o politică imigraţională definită în mod adecvat poate fi un mijloc important de consolidare a culturii societale. Relaţia minorităţilor naţionale cu proiectul culturii societale este de obicei mai problematică. În general, depinde de ambele părţi – atât de majoritate, cât şi de minoritate –, ca şi de antecedentele istorice, dacă minoritatea va vedea în încercările de creare a culturii societale instituţionalizarea drepturilor şi libertăţilor sau pericolul opresiunii etnoculturale. Corespunzător acestei raportări, istoria ne oferă în egală măsură exemple în care cultura societală a exclus toate încercările alternative de pe teritoriul unei ţări – cum sunt cazurile Franţei şi Germaniei[2] –, cât şi cazuri – ca Belgia, Elveţia, Canada sau Spania – în

1. Vezi Ernst Gellner, *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1983, precum şi Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New Left Books, Londra, 1983.
2. Un aspect interesant este acela că, până nu de mult, şi Marea Britanie era dată ca exemplu de stat naţional unitar. Mişcările devoluţioniste scoţiene şi cele din Wales au aruncat însă o altă lumină asupra acestei aprecieri. La câteva consecinţe normative ale acestor transformări mă voi referi în capitolul de concluzii.

care minoritățile s-au opus presiunii exercitate asupra lor în vederea integrării în cultura societală unitară și au creat propria cultură societală paralelă, cu toate condițiile instituționale, lingvistice sau de altă natură[1].

Apariția culturii societale pe teritoriul unui stat depinde de o politică guvernamentală conștientă și consecventă. Prima și cea mai importantă decizie pe care trebuie să o ia un guvern în interesul consolidării unei culturi societale se leagă de limbă. Când un guvern decide ce limbă să folosească în comunicarea cu cetățenii săi, în ce limbă să decurgă educația în școli, cu ajutorul cărei limbi să comunice oamenii în oficiile de stat, la tribunal, în instituțiile sanitare, atunci el ia și cea mai importantă decizie privitoare la viitorul culturii societale.

Ceea ce înseamnă totodată că limba care nu este întreținută de o anumită cultură societală, în condițiile societății moderne, industrializate, este condamnată mai întâi la marginalizare, apoi la pieire. O astfel de limbă poate fi ținută în viață într-o formă ritualizată și pe o perioadă mai lungă sau mai scurtă de către elită – de multe ori fanatizată – sau se poate păstra, de asemenea pentru o perioadă incertă, în cercul comunităților tradiționale, izolate, rămase în afara curentului principal al societății. Decizia guvernelor privitoare la limbile recunoscute oficial și utilizabile în mod public indică deci – în cazul statelor multinaționale – și ce cultură societală va avea un viitor pe teritoriul statului respectiv.

Viabilitatea șanselor de supraviețuire a culturilor societale este influențată și pe mai departe în mod hotărâtor de politica imigrațională a guvernului. Imigrarea poate avea un efect benefic asupra culturii societale, în măsura în care guvernul unui stat ține sub control numărul imigranților și dacă imigranții își însușesc limba și istoria celor care-i primesc. În cazul statelor multinaționale însă, imigrația poate avea și consecințe dăunătoare, mai ales în ce privește minoritățile naționale. Imigranții în număr mare, dar asimilați cu eficiența corespunzătoare, punând în paranteză procesul de creștere naturală a populației, pot modifica proporția populației minoritare, fapt care poate duce la scăderea influenței sale politice de mai târziu. Sunt și cazuri în care guvernul încurajează stabilirea imigranților în regiuni locuite în mod tradițional de minoritățile naționale. Așa s-a întâmplat, de exemplu, în regiunea sud-vestică a Statelor Unite, unde numărul coloniștilor englezi a depășit treptat numărul băștinașilor chicano și al celor din triburile de indieni. Dacă popoarele autohtone ale regiunii ar fi deținut după pierderea războiului din Mexic puterea de decizie în privința politicii de

1. Într-un anume sens, se poate vorbi, firește, și în cazul statelor multinaționale despre o variantă și mai „subțire" a culturii societale, care integrează toți cetățenii, fără deosebire de diferențele culturale. Vezi *Multicultural Citizenship*, p. 13. Voi reveni mai pe larg asupra acestei probleme în capitolul 7.5, dedicat relației dintre teoria liberală a drepturilor minoritare și solidaritatea socială.

imigrare, foarte probabil că astăzi am avea în partea de sud-vest a Americii o configuraţie dominată de cultura minoritară, de genul celei din Québec sau Catalonia, constată Kymlicka[1]. Guvernul federal al Statelor Unite a decis însă altfel. A ţinut sub control numărul imigranţilor, le-a prescris ce limbă trebuie să folosească şi să-şi însuşească şi – după cum am amintit – a acordat regiunilor statutul de stat federal abia după ce coloniştii de cultură engleză au format acolo o majoritate confortabilă. Se poate discuta, bineînţeles, pe marginea calificării morale a acestei decizii; cert este însă că cele întâmplate au fost consecinţa unei decizii conştiente privind viitorul culturii societale.

Guvernelor le stau la dispoziţie pe mai departe toate mijloacele de a influenţa viitorul culturii societale. De la alegerea sărbătorilor naţionale sau alcătuirea curriculei şcolare, până la trasarea limitelor şi competenţelor ce ţin de subunităţile administrative interne (care poate avea loc fie prin obţinerea de către minorităţile naţionale a unei relative majorităţi numerice şi, prin aceasta, a unei puteri în teritoriile locuite de ei, fie, dimpotrivă, prin lichidarea acestei majorităţi), fiecare acţiune influenţează şansele de menţinere a culturii – sau a culturilor – societale. Deciziile de această natură ţin de esenţa fiecărui stat modern[2].

Privit din alt unghi, procesul construirii şi consolidării culturii societale nu înseamnă altceva decât un proiect de construire naţională, datorită simplului fapt că limba culturii societale este de obicei limba majorităţii etnoculturale ce populează ţara respectivă. Când un guvern decide care va fi limba oficială vorbită pe teritoriul acelei ţări, ce se va preda în şcoli, care vor fi sărbătorile oficiale, care să fie condiţiile de obţinere a cetăţeniei, care vor fi simbolurile oficiale ale statului, atunci aceste decizii le putem evalua nu doar ca reflexe ale prejudecăţilor etnocentriste, dar şi ca încercări de a crea, într-un mod accesibil fiecărui cetăţean, toate condiţiile libertăţii şi egalităţii instituţionale. Aceste decizii definesc în mod inevitabil o *anumită* identitate naţională – chiar dacă nu apelează la limbajul etnonaţionalismului într-un mod care să bată la ochi; or, în astfel de condiţii, este imposibil de vorbit despre neutralitatea etnoculturală a statului sau despre delimitarea strictă dintre stat şi etnicitate[3]. Nici în cazul american, considerat de

1. *States, Nations and Cultures*, p. 26.
2. Detalii interesante ale acestei probleme sunt redate în Deborah Kaspin, „Tribes, Regions, and Nationalism in Democratic Malawi", în; Ian Shapiro – Will Kymlicka (eds), *Ethnicity and Group Rights*, New York University Press, New York – Londra, 1997, pp. 464-504.
3. János Kis, filosof liberal contemporan din Ungaria, polemizează într-o lucrare intitulată *Túl a nemzetállamon (Dincolo de statul naţional)* cu interpretarea conceptului de „naţiune politică" de către Tamás Gáspár Miklós în felul următor:

Michael Walzer un prototip al neutralității naționale, lucrurile nu au stat altfel: coloniștii englezi s-au considerat pe ei înșiși „populație formativă", în sensul că „în mâna lor se afla inițiativa politică, a lor era limba, ei stabileau formațiunile teritoriale și de muncă, iar imigranții trebuiau să se adapteze mentalității lor", spune Kymlicka, citându-l pe John Higham[1].

Iar în ceea ce privește conceptul „neglijenței benigne", promovat de Glazer, Kymlicka este de părere că noțiunea este incoerentă, denotând înțelegerea superficială a relației dintre stat și cultură, respectiv stat și națiune. „În privința limbii oficiale, a delimitării granițelor interne și a distribuției puterii, este inevitabilă sprijinirea unei culturi societale, la fel ca în cazul hotărârii referitoare la comunitatea care va reprezenta majoritatea investită cu drepturi și putere de decizie în cadrul subunităților administrative, relativ la chestiuni esențiale ale viitorului culturii, cum ar fi problemele de limbă, învățământ și imigrare" – opinează Kymlicka[2]. Lipsită de temei este și afirmația că neglijența ar fi benignă – scrie el într-un alt loc –, pentru că „omite faptul că minoritățile vor avea de înfruntat un obstacol cu care majoritatea nu se va confrunta"[3].

Procesul construirii naționale îi aduce deci, vrând-nevrând, în avantaj pe cetățenii majoritari ai statului, față de cei care nu vorbesc limba oficială

„(...) grupurile etnice nu pot fi separate, practic, de stat. Statul nu poate exista fără limbă oficială: statul ori ridică una (două sau toate) dintre limbile vorbite pe teritoriul său la rangul de limbă oficială, ori declară o limbă străină (eventual moartă) limbă oficială – dar limbă oficială trebuie să existe. Statul nu poate lăsa nereglementată nici problema zilelor de lucru și de odihnă legale, așa cum nu poate lăsa la latitudinea comunităților nici desemnarea zilelor de sărbătoare oficială. Statul fie stabilește un calendar în care zilele de sărbătoare legală coincid cu sărbătorile vreuneia (mai multor sau a tuturor) dintre comunitățile de pe teritoriul său, fie va introduce un calendar care nu ține cont de nici una dintre zilele de sărbătoare a nici unei comunități. Statul nu poate exista fără memorie istorică, iar tradițiile oficiale ori se bazează pe istoria unei (mai multor sau a tuturor) comunități(lor), ori nu au în comun nimic cu nici una dintre memoriile colective. Soluțiile din urmă ar desăvârși neutralitatea etnică a statului. Este suficient doar să ne gândim la exemplele date, ca să ne dăm seama că șansa aplicării soluțiilor amintite este infimă într-un stat modern și democratic. Limba oficială nu se poate rupe de limbile vorbite; zilele de sărbătoare tradiționale nu pot fi declarate zile de lucru; trecutul statului nu poate fi despărțit de trecutul popoarelor de pe teritoriul său." În: *Az állam semlegessége* (*Neutralitatea statului*), Editura Atlantisz, Budapesta, 1997, p. 154. Spre deosebire de Kis, Csaba Gombár adoptă o poziție foarte fermă, argumentând necesitatea existenței statului neutru din punct de vedere etnic în cartea sa *Magammal vitázom* (*Polemici cu mine însumi*), Politikai Kutatások Központja, Budapesta, 1996.

1. *Multicultural Citizenship*, pp. 61-62.
2. *Op.cit.*, p. 113.
3. *Op.cit.*, p. 110.

şi sunt socializaţi de către o altă cultură. În legătură cu aceasta, Charles Taylor scrie următoarele: „În măsura în care, în cazul unei societăţi moderne, putem vorbi de o limbă «oficială», în cel mai larg înţeles al cuvântului – adică despre o limbă şi o cultură sponsorizate şi prescrise de către stat cetăţenilor săi şi care constituie totodată şi limba economiei şi a problemelor de stat –, aceasta îi avantajează foarte mult pe cei cărora le aparţin limba şi cultura respectivă. Vorbitorii altor limbi sunt evident dezavantajaţi. Lor nu le prea rămâne altă alternativă decât să folosească a doua limbă în activitatea de zi cu zi sau să încerce să şteargă prin asimilare diferenţele existente între ei şi cei care îşi folosesc limba maternă ca limbă oficială. Sau, în măsura în care această a doua, anevoioasă perspectivă, nu le este pe plac, ei pot lua atitudine în interesul (...) unor acţiuni politice şi economice a căror limbă oficială va fi limba lor maternă"[1].

Conform lui Kymlicka, în faţa comunităţilor etnoculturale care se confruntă cu dilema de mai sus se află trei posibilităţi, dintre care minorităţile, etniile sau alte grupuri etnoculturale aleg corespunzător naturii lor.

Prima posibilitate o reprezintă continua marginalizare, pe care, de exemplu, şi-o asumă voluntar, conform convingerilor lor teologice, sectele religioase. Bunăoară, comunitatea americană amish sau hutteriţii din Canada nu simt nici o nevoie de a participa la educaţia universitară sau la procesele legislative, autoexcluzându-se complet din sfera politică, pentru că din punctul de vedere al stilului lor de viaţă, al credinţei lor, acestea sunt irelevante.

Integrarea – şi, din perspectiva mai multor generaţii, asimilarea – este aleasă de obicei de etniile formate de comunităţile de imigranţi. Conform datelor empirice, sunt foarte rare cazurile în care imigranţii să protesteze împotriva obligativităţii referitoare la însuşirea limbii oficiale a ţării adoptive sau să îi oprească pe copiii lor de la educarea în limba statului. Le este evident că o bună cunoaştere a limbii majorităţii e o condiţie indispensabilă pentru ca serviciile şi oportunităţile sociale să le fie şi lor într-o cât mai mare măsură accesibile. Până la urmă, decizia – în cele mai multe dintre cazuri, deloc uşor de luat – de a părăsi pământul natal sau de a întrerupe legăturile familiale şi sociale a fost motivată de această intenţie. În cazul imigranţilor, aşadar, integrarea în cultura societală nu creează probleme deosebite. Statul care îi primeşte este obligat să le acorde atenţie – în cazul în care se fac presiuni asupra sa în ce priveşte dreptatea etnoculturală – măcar pentru a crea condiţiile decente şi umane ale integrării şi asimilării, adică să elimine prejudecăţile etnocentriste din sfera publică, din curricula şcolară şi, în funcţie de posibilităţi, inclusiv la stabilirea sărbătorilor oficiale şi să prevină ca simbolurile de stat să ofenseze sensibilităţile etnoculturale.

1. Ch. Taylor, *op.cit.*, p. 34.

(În această chestiune dificilă, care solicită de regulă multă circumspecție, problema care își așteaptă rezolvarea este aceea de a reglementa în așa fel statutul unor categorii de funcționari ai statului, obligați prin regulament să poarte uniformă – poliție, armată etc. –, încât acesta să nu interzică purtarea unor componente de îmbrăcăminte – *yarmulka* sau turban, de exemplu – de nelipsit pentru membrii anumitor culturi.) Lupta pentru drepturi a grupurilor etnice formate de imigranți se reduce din aceste motive la revendicarea, pe cale legală și cu instrumentele oferite de lege, a măsurilor care să asigure condițiile corecte ale integrării, condițiile unei *fair integration*, cum o definește Kymlicka[1].

A treia variantă de reacție la dezavantajele datorate proiectului de construcție națională a majorității caracterizează în general minoritățile naționale, care răspund la aceste provocări cu propriile lor încercări de construcție națională. În cazul acestora nu este vorba doar de faptul că – datorită particularităților etnoculturale pe care le au – trebuie să ia în considerare și eventualitatea rămânerii în afara instituțiilor publice, a economiei sau a sferei academice care folosesc ca mijloc de comunicare o altă limbă, dar și faptul că o cultură societală și barierele lingvistice create de majoritate pun în pericol sistemul instituțional tradițional al minorității, care îndeplinește multe dintre funcțiile culturii societale. Răspunsul minorităților la aceste provocări este de obicei acela că se opun tendințelor integraționiste, luptând pentru recunoașterea oficială a limbii și culturii proprii[2].

---

1. Politica imigrațională canadiană, apreciată ca „multiculturalismul aplicat în context bilingv", practicată consecvent atât la nivelul guvernului federal, cât și la cel al guvernelor și autorităților locale ale statelor federale, poate fi considerată, cu o bună aproximație, în opinia lui Kymlicka, un exemplu de *fair integration*. Vezi „Ethnic Associations and Democratic Citizenship", în: Amy Gutmann (ed.), *Freedom of Association*, Princeton University Press, în curs de apariție. Pe de altă parte însă, Kymlicka atrage atenția că, dacă integrarea imigranților este întârziată prin obstacole instituționale – vezi cazul meticilor, detaliat în capitolul precedent –, atunci este posibil ca grupurile etnice, suficient de numeroase, să devină interesate și de alte variante de luptă pentru drepturi, revendicând în unele cazuri chiar autoguvernarea locală. Kymlicka spune că, în cazul minorității turce din Germania, de exemplu, acesta este un posibil scenariu pentru viitorul nu foarte îndepărtat, dacă problema cetățeniei nu se rezolvă în timp util și în mod adecvat. Vezi *States, Nations and Cultures*, p. 30, nota 14.
2. Kymlicka se referă la două studii importante ale lui Walter Connor, care aduc argumente pentru susținerea afirmației că în literatura de specialitate nu se cunosc exemple în care o minoritate națională să fi optat voluntar în favoarea asimilării, nici măcar în condițiile în care existau argumente economice puternice sau se exercita o presiune politică în acest sens. *Cf.* Walker Connor, „Nation-Building or Nation-Destroying", în: *World Politics*, nr. 24, 1972, pp. 350-351, respectiv „The Politics of Ethnonationalism", în: *Journal of International Affairs*, vol. XXVII, nr. 1, 1973, p. 20. Citat în *States, Nations and Cultures*, p. 31.

Iar pentru aceasta, apelează la metode care nu diferă cu nimic de încercările de construcţie naţională ale majorităţii. Pentru minoritari este la fel de important ca limba comună să facă accesibile pentru fiecare membru al minorităţii conţinuturile culturale proprii, să transmită oportunităţile instituţionale ale acesteia şi să le fundamenteze solidaritatea. La fel de importantă se consideră a fi şi educaţia care să promoveze valorile culturale proprii, iar interesele minoritarilor se leagă şi de trasarea graniţelor interne, încercând să prevină ca imigraţia – sau colonizarea forţată – să dea naştere unei schimbări a configuraţiei etnoculturale a teritoriilor locuite de ei. Încercările de construcţie naţională specifice minorităţilor nu sunt aşadar cu nimic mai puţin moderne decât proiectele corespunzătoare ale majorităţii, căci ambele ţin cont de tot ce are nevoie o comunitate etnoculturală pentru a supravieţui – aşa cum am văzut – condiţiilor modernităţii. Prin urmare, întrebarea care se pune este: dacă încercările de construcţie naţională a popoarelor majoritare sunt legitime şi dacă acestea pot fi considerate ca adaptate la cerinţele modernităţii, atunci de ce se contestă acelaşi lucru în cazul comunităţilor minoritare, mai ales dacă acestea au fost incluse în structuri statale existente contrar voinţei lor?

Dacă analizăm din perspectiva acestei întrebări discrepanţa uriaşă dintre ordinea etnopolitică mondială – 196 state – şi realitatea multiculturală – între 600 şi 6.000 de limbi vorbite, însemnând tot atâtea culturi societale potenţiale – şi adăugăm cele aproximativ 268 de conflicte etnopolitice, trebuie să recunoaştem că, din punctul de vedere al dreptăţii etnoculturale, ordinea mondială lasă mult de dorit.

Conform lui Kymlicka, faptul că opinia publică internaţională nu a ajuns încă la un consens în privinţa acceptării din perspectivă liberală a construirii naţiunii – referitor la standardele sale valabile în aceeaşi măsură pentru majoritate şi minoritate – se datorează poate nu în ultimul rând convingerii larg răspândite şi frecvent citate legate de neutralitatea etnoculturală a statului de drept liberal. Această neutralitate este – după cum am văzut – un mit, deoarece nu există nici un stat care să nu încerce crearea culturii societale şi care să nu aibă pretenţia ca toţi cetăţenii săi să o considere a lor, formând astfel o comunitate politică. Neutralitatea etnică, adică finalizarea implicită a separării statului de etnicitate – urmând exemplul toleranţei religioase – ar însemna practic ca *nici* o etnie să nu fie recunoscută oficial. Statul s-ar degrada într-un cadru instituţional prestator de servicii privind bunul public, iar cetăţenii ar deveni simpli consumatori, din partea cărora nimeni nu ar putea pretinde loialitate sau spirit de sacrificiu[1]. Un

1. Vezi János Kis, *op.cit.*, p. 155. Kis aduce argumente convingătoare împotriva restrângerii etnicităţii la sfera vieţii private sau, altfel spus, împotriva separării

astfel de stat nu există însă, și putem presupune că referirile la el trădează interese – etnocratice – care, asemănător celor discutate în capitolul anterior, încearcă să dizolve conceptul minorităților naționale în categoria generală a etniilor și să le reducă revendicările la nivelul încercărilor caracteristice imigranților. În ce privește majoritățile, reducerea soluțiilor acceptabile la nivelul politicii imigraționiste, accentuarea importanței integrării duc inevitabil, așa cum am văzut, la asimilare. Deși majoritățile văd frecvent în aceasta soluția cea mai viabilă pe termen lung, pentru minoritățile naționale tocmai aceasta este perspectiva care declanșează în cel mai scurt timp mobilizarea etnopolitică[1].

În opinia lui Kymlicka, întrebarea corect formulată în legătură cu problematica analizată nu este dacă revendicările și mobilizarea minorităților naționale au produs deja suficiente motive ca să se renunțe la mitul

---

statului de etnicitate, sugerată de analogia religie-etnicitate: „Statul trebuie să fie neutru din punctul de vedere al credinței, convingerii și concepției morale, altminteri, prin poziția pe care o are, ar încălca statutul egal al cetățenilor. De aceea, în acest caz separarea este, într-adevăr, calea de urmat. Dar, în chestiunile de acest gen, neutralitatea este singura soluție pentru că nu se poate susține despre mai multe răspunsuri la o singură întrebare concretă că toate pot fi adevărate în același timp. Statul nu poate recunoaște simultan că au dreptate și cei care spun că există Dumnezeu și cei care spun că nu există; sau că Dumnezeu este cel care L-a trimis pe Iisus printre oameni, dar și că El este cel căruia Mohamed I-a fost profet. Culturile etnice sunt de altă natură. Acceptarea uneia nu o exclude pe cealaltă. Nu înseamnă că statul se contrazice dacă acceptă că există mai multe tradiții valoroase, tratându-le pe toate drept tradiții proprii. Argumentele aduse în favoarea neutralității religioase nu atrag după ele neutralitatea etnică". *Op.cit.*, pp. 156-157.

1. Referitor la asimilare, János Kis spune că și următoarea posibilitate trebuie luată în considerare: „Ne putem da seama cum gândeau naționaliștii liberali, spunând că dacă statul nu se amestecă în viața privată și nu îndeamnă la asimilarea forțată, dar nici nu îi pune piedici, atunci nici avantajele politice date națiunii majoritare nu încalcă principiile libertății și egalității. În aceste condiții, privilegiile politice nu pot fi susținute pe termen lung. Oricare ar fi distribuția inițială a avantajelor și dezavantajelor, opțiunile libere ale indivizilor ar duce în timp relativ scurt la o distribuție unanim acceptată ca fiind cea mai avantajoasă pentru ei înșiși. De aici rezultă că toleranța și capacitatea de integrare adecvată vor transforma, într-un final, orice stat național în statul unei singure națiuni, în comunitatea națională a tuturor cetățenilor săi – deoarece, pe termen lung, este mai rentabil să alegi asimilarea". *Op.cit.*, p. 149. Kis analizează această chestiune în capitolul „Naționalismul liberal", fără să-și susțină opțiunea terminologică cu o bibliografie adecvată. Cu toate acestea, din context reiese că el se referă la încercările din secolul al XIX-lea de combinare a naționalismului cu liberalismul. Așa cum vom vedea mai departe, sintagma „naționalismul liberal" a fost consacrată la începutul anilor '90 de Yael Tamir în opera sa *Liberal Nationalism* (Princeton University Press, Princeton, NJ, 1993).

neutralității etnoculturale, ci de ce nu ar putea fi acceptat dreptul minorităților naționale de a recurge la aceleași strategii de construcție națională pe care le considerăm de la sine înțelese în cazul națiunilor majoritare. Deși în această formă întrebarea poate fi etichetată ca revoltătoare, „obligația de a da un răpuns la ea le revine, în mod cert, celor care tind să refuze în cazul minorităților acele drepturi de care națiunile majoritare se bucură, fără nici o restricție, în privința construcției naționale" – concluzionează autorul[1].

Ar fi o greșeală să presupunem că demersurile minoritare de construcție națională duc în mod necesar la mișcări secesioniste. Diferitele forme de autonomie, federalismul, drepturile și feluritele autorizații referitoare la folosirea limbii, la învățământul în limba maternă și la păstrarea caracterului etnocultural al regiunii locuite de minoritari (cu ajutorul politicilor de imigrare) – într-un cuvânt, recunoașterea oficială a dreptului minorității la o cultură societală proprie – se pot dovedi potrivite, în funcție de particularitățile situației concrete, să ofere garanția sentimentului de siguranță comunitară pentru minorități, în cadrul etnopolitic dominat de majoritate. Eliminarea aprehensiunilor colective legate de viitorul comunității, cât și a discrepanțelor existente între preferințele de strategie etnopolitică ale majorității și cele ale minorității este, după cum am văzut la Lake – Rothchild și Zellner, o condiție esențială pentru prevenirea și gestionarea conflictelor etnopolitice. Pe de altă parte, refuzul de a accepta dreptul minorităților la o cultură societală proprie echivalează pe termen mediu și lung cu asimilarea forțată, ceea ce conduce mai devreme sau mai târziu la mișcări secesioniste, după cum am văzut la Horowitz.

Ca să putem evalua șansele teoriei liberale a drepturilor minoritare privind fundamentarea teoretică a unor soluții de genul celor sugerate, trebuie să analizăm mai întâi prezumția falsă a incompatibilității principiilor de bază ale liberalismului cu drepturile colective.

6.3. Drepturile colective și democrația liberală

Năzuința spre construcție națională a comunităților majoritare poate crea, după cum am văzut, situații nefavorabile, caracterizate prin dezavantaje sistemice, pentru grupurile minoritare. Înfruntând această provocare, minoritățile reacționează de obicei prin adoptarea unor strategii etnopolitice similare, de construcție națională proprie. În cazul în care această năzuință

1. „The New Debate over Minority Rights", în: *Politics in the Vernacular. Essays on Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford University Press, în curs de apariție, p. 11 (manuscris).

a lor este obstrucționată în mod consecvent și se lovește vreme îndelungată de piedici instituționale, urmează mobilizarea etnopolitică a minorității sau, în ultimă instanță, chiar conflictul etnopolitic.

Noțiunea drepturilor colective apare în mod frecvent atât în literatura de specialitate referitoare la conflictele etnopolitice, cât și în cea privind modalitățile de gestionare a acestora. Însă, în loc să-și aducă contribuția la limpezirea apelor, termenul stârnește mai degrabă haosul și confuzia, iar în jurul problemei se dezvoltă – mai ales în Europa de Est – polemici pasionale[1]. Lucrurile nu stau mult mai bine nici în Occident: până și filosofia politică apuseană este încă departe de a fi ajuns la un consens definitiv în privința naturii și statutului juridic ale drepturilor colective, iar faptul că opiniile specialiștilor în materie sunt adesea divergente favorizează confuzia, venind în ultimă instanță în ajutorul tendințelor opuse schimbării democratice din regiunea Europei Centrale și de Sud-Est.

Abordările tradiționale ale problemei încearcă, înainte de toate, să găsească linia de demarcație între caracterul individual și cel colectiv al drepturilor, căutând răspunsul la întrebări de genul: subiectul anumitor drepturi este individul sau colectivitatea; uzufructul în cazul anumitor drepturi disputate îi revine individului sau comunității; pentru ca practicarea anumitor drepturi sau simpla referire la ele să fie posibilă, nu presupun oare acestea existența grupurilor, a colectivităților?

Acest mod de a privi lucrurile s-a dovedit însă mai degrabă neproductiv, reușind să genereze doar rigidizarea și formalizarea punctelor de vedere, fără a contribui câtuși de puțin la o clarificare normativă a problemelor puse pe tapet de conflictele etnopolitice. Examinând, din acest punct de vedere, revendicările specifice ale comunităților etnoculturale, de exemplu, vom constata cu surprindere că multe din doleanțele minoritare – germenii

1. În prefața unei monumentale colecții de documente privind drepturile minorităților, editată de Adrian Năstase, se pot citi, de exemplu, următoarele: „Drepturile colective reprezintă o teză politică artificial creată și susținută de grupări ce reprezintă interesele unor minorități naționale, care urmăresc recunoașterea internațională a unei categorii specifice de drepturi în raport cu drepturile omului, care să fie acordate în mod colectiv minorităților naționale ce trăiesc în mijlocul populației majoritare dintr-o țară. În prezent, comunitatea internațională recunoaște doar necesitatea de a fi respectate drepturile și libertățile omului". Vezi Adrian Năstase, *Drepturile persoanelor aparținând minorităților naționale. Reglementări în dreptul internațional*, vol. I, Asociația Română pentru Educația Democratică, București, 1998, p. 55. Ca exemple de abordări alternative ale tematicii în publicațiile de specialitate din România, pot fi amintite revista *Altera*, vol. I, nr. 2, 1995 (conținând articole semnate de J. Herman Burgers, Jack Donnelly, Douglas Sanders) sau *Revista română de drepturile omului*, nr. 18, 2000, cu articole semnate de Tudor Drăganu, Gabriel Andreescu și Gáspár Bíró.

unor discuţii îndelungate – aparţin categoriei drepturilor „individuale", precum dreptul de a folosi limba maternă în faţa legii şi a oficialităţilor sau dreptul de a fi scutit de obligaţii civice prevăzute de lege, contrare convingerilor religioase. Pe de altă parte, prevederile fundamentale ale sistemului juridic specific democraţiilor liberale – precum dreptul de reprezentare, dreptul la întrunire sau libertatea presei – pot fi interpretate cu greu ca drepturi *individuale*, potrivit punctelor de vedere formale menţionate mai sus. Iar cele mai caracteristice cazuri de drept colectiv – dreptul sindical sau cel asociaţional – nu au nimic de a face cu revendicările comunităţilor etnoculturale.

Aşadar, abordările axate pe demarcaţia formală a drepturilor individuale de cele colective sunt nepotrivite pentru a surprinde elementele cele mai semnificative ale conflictelor etnopolitice. În cazul în care încercăm să descriem năzuinţa şi lupta juridică a comunităţilor etnoculturale cu ajutorul acestor opoziţii conceptuale rigide, un şir lung de întrebări îşi vor căuta zadarnic răspunsul. Putem presupune oare că, în condiţiile democraţiei liberale, categoria drepturilor ce decurg din instituţia cetăţeniei – drepturi civile, politice şi sociale – va oferi o garanţie suficientă pentru ocrotirea acelor interese care se leagă în mod direct de apartenenţa unora dintre cetăţeni la un oarecare grup etnocultural? Există oare interese – care izvorăsc din identitatea etnică a individului – ce rămân neglijate, neprotejate în cadrul sistemului juridic caracteristic democraţiilor liberale? Dacă înclinăm să credem că există asemenea interese şi le considerăm legitime, este oare nevoie, pentru afirmarea lor, de completarea drepturilor şi libertăţilor civile tradiţionale, faţă de modul în care acesta au fost codificate în *American Bill of Rights* şi în *La déclaration française des droits de l'homme ?* Ce fel de forme instituţionale – eventual, constituţionale – ale acomodării diferenţelor etnoculturale sunt compatibile cu standardele egalităţii democratice, ale libertăţii individuale şi ale stabilităţii politice?

În lucrările sale, Kymlicka abordează frecvent problematica drepturilor colective, încercând de fiecare dată să ofere răspunsuri pertinente la provocările de mai sus. Expunerea detaliată a punctului său de vedere se găseşte în capitolele 2 şi 3 ale lucrării sale fundamentale, *Multicultural Citizenship*. Eseul introductiv al volumului *Ethnicity and Group Rights*, redactat împreună cu Ian Shapiro, oferă puncte de vedere importante atât metodologic, cât şi din perspectiva unei posibile istorii a conceptului. Cele şaptesprezece studii din volum evidenţiază, cu o profundă temeinicie, aspecte importante ale problematicii[1]. Trei dintre acestea – *The Good, the Bad, and the*

1. Ian Shapiro – Will Kymlicka (eds), *Ethnicity and Group Rights*, New York University Press, New York – Londra, 1997.

Intolerable : Minority Group Rights[1], *Interpreting Group Rights*[2], și *Human Rights and Ethnocultural Justice*[3] – vizează alte aspecte importante, propunând nuanțări ale opiniilor anterioare. Articolul *The New Debate over Minority Rights* oferă la rândul lui o periodizare utilă referitoare la dezvoltarea opiniilor în materie de drepturi minoritare – cele colective în special – în decursul ultimilor cincisprezece-douăzeci de ani, accentuând acele elemente ale spiritualității epocii care au jucat un rol semnificativ în această evoluție.

Din această perspectivă, pare justificat să începem reproducerea principalelor componente ale poziției lui Kymlicka cu prezentarea acestei periodizări.

Premergător sfârșitului Războiului Rece, în perioada anilor '70–'80, discursul academic despre problematica drepturilor minoritare a fost puternic marcat de disputa care s-a înfiripat între *liberali* și *comunitarieni*. Opoziția de principii liberală-comunitară – cea dintre *individualiști* și *colectiviști*, sub o altă denumire – este o discuție filosofică cu un istoric de câteva veacuri. Cel mai recent episod al său s-a petrecut în anii optzeci, când lucrarea lui John Rawls, *A Theory of Justice*, considerată paradigmatică pentru o teorie liberală a dreptății, a fost criticată în mod vehement din mai multe direcții[4]. Acuzațiile lansate la adresa lucrării au afirmat că Rawls operează cu o noțiune inadecvată a individului ; că înțelege și interpretează în mod greșit relațiile dintre indivizi, precum și pe cele dintre individ și comunitate ; că toate acestea, la urma urmei, au drept consecință degradarea noțiunii de stat. Protagoniștii principali ai taberei adverse, devenită cunoscută sub denumirea de tabăra *comunitariană*, au fost Michael Sandel, Alisdair MacIntyre, Charles Taylor și Michael Walzer[5].

Dezbaterea – care nu poate fi prezentată în mod amănunțit în limitele acestei lucrări – s-a axat pe tema libertății individuale. Partea liberală susținea, în esență, că individul este liber să-și aleagă modul de viață dorit și să definească fără constrângeri criteriile unei vieți raționale, demne de a fi trăită. Liberalii nu au putut, deci, decât să ovaționeze eliberarea individului de sub tutela oricărui statut moștenit sau ocrotit, accentuând *primordialitatea morală* a individului față de comunitate : comunitatea are, în

1. *Dissent*, 1996, vara, pp. 22-31.
2. *The Good Society*, vol. II, nr. 2, 1996, pp. 8-11.
3. *Review of Constitutional Studies*.
4. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971.
5. Pentru o prezentare concisă și explicativă a dezbaterii, a se vedea S. Mulhall – A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell Publishers, Oxford – Cambridge, 1992. Kymlicka se ocupă mai în detaliu de această problemă în *Liberalism, Community and Culture*, capitolele 4 și 5.

opinia lor, importanţă doar în măsura în care contribuie la asigurarea unor condiţii necesare membrilor ei individuali în făurirea unei vieţi pline de semnificaţii. În situaţia în care membrii unei comunităţi nu au interesul să ducă mai departe stilul de viaţă tradiţional al comunităţii, aceasta din urmă nu este îndreptăţită să impună păstrarea tradiţiilor, nici să obstrucţioneze membrii comunităţii în adoptarea de noi obiceiuri şi în adaptarea formei lor de viaţă la acestea.

În opinia comunitarienilor, noţiunea individului autonom, sub forma susţinută de partea liberală, este inacceptabilă. După părerea lor, individul poate fi închipuit doar ca un element specific implicat în sistemul complex al rolurilor şi relaţiilor sociale, şi nicidecum ca un actor capabil de a-şi defini sau de a-şi redefini periodic, într-un mod suveran, scopul propriei vieţi. În loc să considere tradiţia specifică a unei comunităţi ca un rezultat al opţiunilor individuale ale membrilor ei, comunitarienii concep individul drept un *produs* al sistemului obiceiurilor sociale şi neagă orice posibilitate de a reduce interesul comunitar la cel individual. În consecinţă, autonomia individuală este percepută ca un lucru distructiv faţă de interesele comunitare şi în raport cu „bunul comun". Comunităţile viabile – susţin în continuare comunitarienii – sunt capabile să menţină o proporţie sănătoasă între libertăţile individuale şi securitatea existenţei comunitare, prin limitarea măsurii de erodare a valorilor colective cauzată de libertatea individuală în exces în detrimentul formelor tradiţionale ale existenţei[1].

Discuţia referitoare la primordialitatea intereselor individuale, respectiv comunitare, a influenţat în mod decisiv opiniile legate de drepturile minoritare. Cei care au oferit argumente în favoarea sau împotriva caracterului justificat al drepturilor colective au fost de acord, în mod paradoxal, că pentru a ieşi din impasul poziţiilor ireconciliabile este nevoie, înainte de toate, de un consens în problema primordialităţii ontice a individului sau a comunităţii. În contextul creat, a devenit totuşi evident că orice atitudine

1. Raţionamentul privind drepturile individuale porneşte, deci, de la conceptul de *individ* definit în forma amintită. Sunt luate în considerare interesele omului ca *individ*, ajungându-se la drepturile care sunt necesare pentru reprezentarea şi apărarea acestor interese. Raţionamentul privind drepturile colective porneşte – în mod similar – de la comunitate, fiind circumscrisă sfera intereselor ce caracterizează o comunitate *ca atare*, deducând de aici drepturile – colective – adecvate pentru a proteja aceste interese. La fel cum drepturile individuale îşi regăsesc originea în interesele legate de libertatea individului, şi drepturile colective se nasc din interesele colectivităţii legate de susţinerea existenţei lor. Prin urmare, *drepturile colective* astfel definite presupun în mod inevitabil un anumit grad de tensiune între ele şi *drepturile individuale*. Vezi *Multicultural Citizenship*, p. 47.

luată în favoarea necesității drepturilor minoritare a fost considerată un semn fără echivoc al apartenenței sau al aderării la gruparea comunitariană. Acest punct de vedere s-a justificat în majoritatea cazurilor prin convingerea că protecția instituționalizată a comunităților este un instrument menit să apere minoritățile – percepute drept grupuri caracterizate printr-un spirit preponderent comunitarian, care apreciază mult coeziunea colectivității – împotriva influenței distructive a individualismului liberal modern. În ceea ce privește campionii liberali ai drepturilor minoritare, aceștia au fost nevoiți să admită incongruența punctului lor de vedere cu angajamentele liberalismului față de individualismul moral și de autonomia individuală; ei s-au grăbit să precizeze, totuși, că această incongruență își are originea într-una dintre lipsurile fundamentale ale liberalismului și că deficiența trebuie remediată urgent[1].

În anii '90, aprecierile privind problematica drepturilor minoritare, respectiv a celor colective, a fost influențată înainte de toate de către dezbaterile privind starea spirituală a liberalismului. Pentru o scurtă perioadă după euforia din '89, liberalismul părea să-și fi extins, prin eșecul comunismului, stăpânirea asupra întregii lumi, istoria ajungând astfel la un „bun sfârșit"[2]. Foarte curând a devenit însă evident că metodele liberale utilizate cu succes în Occident nu produc rezultatele scontate și că instau-

1. Vezi „The New Debate over Minority Rights", în: *Politics in the Vernacular. Essays on Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford University Press, în curs de apariție, pp. 2-3 (manuscris). Kymlicka face referiri la operele lui Jan Narveson, „Collective Rights?", în: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. IV, nr. 2, 1991, pp. 329-345, și Hartney, ca reprezentanți ai punctului de vedere liberal. Tabăra comunitarienilor este mult mai numeroasă: Vernon Van Dyke, „The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory", în: *World Politics*, vol. XXIX, nr. 3, 1977, pp. 343-369, și „Collective Rights and Moral Rights: Problems in Liberal/Democratic Thought", în: *Journal of Politics*, 1982, pp. 44, 21-44; Ronald Garet, „Communality and Existence: The Rights of Groups", în: *Southern California Law Review*, vol. LVI, nr. 5, 1983, pp. 1001-1075; Michael McDonald, „Questions about Collective Rights", în: D. Schneiderman (ed.), *Language and the State: The Law and Politics of Identity*, Les Éditions Yvon Blais, Cowansville, 1991, și „Should Communities Have Rights? Reflections on Liberal Individualism", în: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. IV, nr. 2, 1991, pp. 217-237; Darlene Johnston, „Native Rights as Collective Rights: A Question of Group Self-Preservation", în: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. II, nr. 1, 1989, pp. 19-34; Adeno Addis, „Individualism, Communitarianism and the Rights of Ethnic Minorities", în: *Notre Dame Law Review*, vol. LXVII, nr. 3, 1991, pp. 615-676, precum și Myron Gochnauer, „Philosophical Musings on Persons, Groups and Rights", *University of New Brunswick Law Journal*, vol. XL, nr. 1, 1991, pp. 1-20.
2. Vezi Francis Fukuyama, *A történelem vége és az utolsó ember* (*Sfârșitul istoriei și ultimul om*), Európa Könyvkiadó, Budapesta, 1994, p. 5.

rarea sau reînvierea mult râvnită a democraţiilor liberale în spaţiul fostei zone de interes sovietic este întârziată – sau chiar pusă sub semnul întrebării, în anumite cazuri – de relaţiile etnopolitice haotice. Mai mult, anii '90 s-au caracterizat printr-o afirmare ieşită din comun şi o mobilizare neaşteptată a identităţilor etnoculturale şi în Occident, oferind argumente în plus în ceea ce priveşte neputinţa democraţiilor liberale de tip occidental de a oferi soluţii instituţionale potrivite şi eficiente în tentativele de acomodare a diversităţii etnoculturale. În aceste împrejurări, luările de poziţie în favoarea necesităţii drepturilor minoritare au început să nu mai fie etichetate drept concesii făcute atacului antiliberal al comunitarienilor.

În opinia lui Kymlicka, cei care au încercat să pună semnul egalităţii între susţinătorii drepturilor colective şi comunitarieni au pornit de la o concepţie greşită atât în ceea ce priveşte natura şi specificul problemelor comunităţilor etnoculturale, cât şi natura celor mai actuale provocări ale liberalismului. Majoritatea comunităţilor etnoculturale – cel puţin în cazurile caracteristice democraţiilor liberale de tip occidental, la care se referă autorul – nu solicită protecţie din partea nimănui împotriva influenţelor distructive ale modernizării sau ale liberalismului şi nu încearcă – nesocotind cazul amintit al sectelor religioase – să-şi creeze propriile colective nonliberale, de tip comunitarian. Atât grupurile etnice alcătuite de către imigranţi, cât şi minorităţile naţionale istorice, care trăiesc de secole în sânul unor comunităţi politice multinaţionale, doresc să aibă partea lor din avantajele societăţilor moderne.

Cel mai interesant capitol al dezbaterilor legate de drepturile colective din perioada anilor nouăzeci a fost scris aşadar nu de participanţii la disputa dintre liberali şi comunitarieni, ci de protagoniştii unor discuţii, declanşate între liberali şi liberali, despre şansele liberalismului pus faţă în faţă cu provocările societăţilor multietnice. În această etapă a dezbaterilor, punctele de vedere s-au distanţat treptat de părerea, larg împărtăşită anterior, potrivit căreia principiile de bază ale liberalismului ar fi prin natură incompatibile cu drepturile minoritare. S-a acordat tot mai multă atenţie împrejurărilor istorice în care au fost puse bazele teoretice ale gândirii liberale, miopia liberalismului faţă de pluralismul etnocultural ieşind astfel în mod pregnant la iveală.

Semnificaţia acestei a doua faze a periodizării constă – în viziunea lui Kymlicka – în faptul de a fi provocat o reorientare a opiniilor referitoare la problematica drepturilor minoritare şi colective. Preocupările în domeniu au încetat să vizeze protecţia comunităţilor etnoculturale *împotriva* liberalismului şi s-au concentrat asupra motivelor pentru care aceste comunităţi – interesate deopotrivă de liberalism şi modernizare – se declară nemulţumite cu drepturile oferite prin instituţia cetăţeniei, râvnind la dobândirea unor drepturi minoritare, colective.

Această a doua fază a disputelor nu a soluționat nici pe departe toate problemele. Ea a reușit totuși să depășească episodul sterp de concentrare asupra dihotomiei individualism-colectivism, aducând în sfera dezbaterii noțiuni mai precise și mai potrivite pentru abordarea normativă în problema consecințelor diversității etnoculturale pentru statul de drept și democrația liberală[1].

Faza a treia a discuției se află încă în plină desfășurare. Caracteristica principală a celor mai importante luări de poziție de până acum pare să fie o conștientizare crescândă a influenței pe care anumite idei preconcepute privind natura statului de drept liberal au avut-o în aprecierea revendicărilor minorităților naționale. Întrebarea ce revine frecvent este dacă interesele unor grupuri de cetățeni, legate de identitatea lor etnoculturală, oferă sau nu un temei suficient de solid pentru a ne îndepărta – sub forma unor tratamente preferențiale – de la practica neutralității etnoculturale a statului de drept și dacă aceste interese comunitare justifică sau nu lărgirea cercului drepturilor civice generale, prin completarea acestora cu drepturi specifice de grup. După cum am văzut în capitolul precedent, Kymlicka este ferm, în ceea ce îl privește, în a considera că teza referitoare la neutralitatea etnoculturală a statului de drept liberal e un mit. În consecință, miza etapei de clarificări conceptuale pe care o parcurgem, privind natura și legitimitatea drepturilor colective, este, în opinia sa, depășirea stadiului în care drepturile minoritare sunt considerate cazuri de excepție, concesii făcute în dauna principiului neutralității, și acceptarea lor ca echivalente, din punct de vedere moral, cu – și, totodată, reacții legitime la – ambițiile de construcție națională ale comunităților majoritare. Autorul nostru este conștient de faptul că mult așteptatul consens în această problemă nu va apărea în viitorul apropiat și că va fi necesar să recurgem încă la un șir lung

1. Printre cele mai semnificative luări de poziție în acest sens, Kymlicka îi amintește pe Rainer Bauböck, *Transnational Citizenship. Membership and Rights in Transnational Migration*, Edward Elgar, Aldersh, 1994; Allen Buchanan, *Secession. The Legitimacy of Political Divorce*, Westview Press, Boulder, 1991; David Miller, *On Nationality*, Oxford University Press, Oxford, 1995; Jeff Spinner, *The Boundaries of Citizenship. Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1994; Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1993; Charles Taylor, „The Politics of Recognition", în: Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the «Politics of Recognition»*, Princeton University Press, Princeton, 1992; James Tully, *Strange Multiplicity. Constitutionalism in the Age of Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995; Iris MarionYoung, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990; Anne Phillips, *The Politics of Presence. Issues in Democracy and Group Representation*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

de argumente bine întemeiate pentru a pregăti acel viitor, în care grupurile etnoculturale rivale, majorităţile şi minorităţile care conviețuiesc în spaţii comune de existenţă, vor instituţionaliza proiecte de construcţie naţională complementare şi reciproc acceptabile, în loc să recurgă la metodele conflictului etnopolitic sau la modalităţile de gestionare a diferendelor care urmăresc eradicarea diversităţii. Chiar dacă acest viitor pare deocamdată destul de îndepărtat, etapele dezbaterii consumate până la această dată pot fi însă considerate productive, cel puţin în sensul că au scos la iveală câteva întrebări esenţiale, care nu mai pot fi ignorate sau trecute cu vederea.

Drumul către răspunsurile corecte trece în mod incontestabil prin întrebări corect formulate, iar pentru aceasta este nevoie – printre altele – şi de noţiuni precise. Deşi, privită în ansamblu, starea de spirit a dezbaterilor din prima jumătate a anilor '90 a evoluat în mod promiţător, părţile participante la discuţii nu au excelat în facilitarea unui consens referitor la conţinutul noţiunii de *drepturi colective,* respectiv *minoritare*.

Kymlicka face propriile sale sugestii în această privinţă în capitolul doi al volumului *Multicultural Citizenship*. El pleacă de la constatarea că, în pofida inexistenţei unui consens general privind aspectele teoretice şi normative ale problematicii şi în ciuda dificultăţilor aparent insurmontabile care stau în calea depăşirii acestui impas, în practica celor mai multe state din lume se regăsesc numeroase exemple de acordare a unor drepturi specifice de grup, cât şi unele forme ale „cetăţeniei diferenţiate"[1]. În timp ce filosofia politică este preocupată de interpretarea teoriei fundamentale a statului de drept liberal şi în timp ce dreptul internaţional – prizonier al intereselor şi al relaţiilor de putere interguvernamentale – încearcă să ia măsuri prudente în privinţa consacrării noţiunilor, un număr considerabil de state de drept liberale înfruntă provocările multiculturalităţii cu o inventivitate promiţătoare, aplicând variate forme ale soluţiilor instituţionalizate – chiar dacă aceste tentative sunt însoţite de o utilizare foarte precaută a noţiunilor (exemplul Canadei va fi relevant în acest sens), iar consecinţele normative ale realităţii sunt atent minimalizate sau marginalizate la nivelul discursurilor oficiale – cum s-a văzut în cazul Statelor Unite.

Kymlicka citează următorul pasaj al unui document guvernamental canadian, datând din 1991: „Conform experienţei canadiene, garanţiile oferite de drepturile individuale universale nu au fost suficiente. În cazul nostru, atât Constituţia, cât şi legile comune conţin prevederi referitoare la apărarea drepturilor adiţionale asigurate pentru individ în calitatea lui de

1. Termenul a fost consacrat de Iris Marion Young în lucrarea „Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", în: *Ethics*, vol. XCIX, nr. 2, 1989, pp. 250-274.

membru al unei anumite comunități. Constituția noastră este unică datorită acestei asigurări simultane a celor două tipuri de drept, reflectând valoarea specific canadiană a egalității, care face posibilă acomodarea diferenței. Practica aplicării simultane a drepturilor comunitare și a celor individuale se leagă de fapt de însăși esența țării noastre"[1].

Deși utilizează noțiunea de „drepturi comunitare" într-un sens destul de larg, care nu obligă la prea multe, ceea ce poate fi considerat ca un semn al prudenței, textul exagerează totuși în anumite privințe – arată Kymlicka –, deoarece alierea drepturilor individuale cu drepturile specifice de grup „comunitare" nu este un specific exclusiv canadian: exemple similare pot fi găsite în mai multe state de tip federal din Europa, Asia sau Africa. Potrivit celor prezentate în capitolul precedent, chiar și constituția statului considerat un exemplu paradigmatic al individualismului și al drepturilor individuale, Constituția Statelor Unite ale Americii, recunoaște în mod oficial diferite forme ale statutului special, începând cu cele rezervate indienilor americani și până la varianta aplicată în Porto Rico.

În viziunea lui Kymlicka, cazurile de soluții instituționalizate ale drepturilor colective și ale statutului special care se pot întâlni azi în diferitele state ale lumii se împart în trei categorii de bază: *drepturi de autonomie*, *drepturi polietnice* și *drepturi speciale de reprezentanță*.

Exemple de aplicare a *drepturilor de autonomie* se întâlnesc de regulă în statele multinaționale. Grupurile etnoculturale conviețuitoare, minorități naționale cel mai ades, solicită diferite forme ale puterii regionale sau ale autonomiei politice, deoarece supraviețuirea lor comunitară și dezvoltarea armonioasă a propriei culturi par a fi asigurate doar în asemenea împrejurări. După cum am văzut la Gurr și Harff, dacă autonomia este de neimaginat în limitele statului dat, etniile revendicatoare pot să aleagă chiar forma radicală a secesiunii pentru a-și atinge scopul dorit.

Documentul de bază al Națiunilor Unite recunoaște „dreptul fiecărui popor la autonomie". Nu există însă nici un document adițional care să precizeze extinderea noțiunii de „popor" în acest context. Potrivit practicii internaționale, prevederea este valabilă doar pentru popoarele fostelor colonii – într-un mod selectiv, totuși – și nu se aplică în cazul minorităților

1. *Multicultural Citizenship*, p. 27. Textul original: „In the Canadian experience, it has not been enough to protect only universal individual rights. Here, the Constitution and ordinary laws also protect other rights accorded to individuals as members of certain communities. This accommodation of both types of rights makes our constitution unique and reflects the Canadian value of equality that accommodates difference. The fact that community rights exist alongside individual rights goes to the very heart of what Canada is all about". *Cf. Shaping Canada's Future Together: Proposals*, Guvernul canadian, 1991.

naţionale, deşi acestea, în mod similar, au căzut victime unor „colonizări" interne. Reprezentanţii mai multor minorităţi naţionale au protestat împotriva acestei diferenţieri samavolnice şi, considerându-se „popoare" sau chiar „naţiuni", s-au angajat în lupta pentru afirmarea dreptului lor la autodeterminare. Baza morală a solicitării acestui drept este, în cazul comunităţilor respective, faptul că integrarea în cadrele statale existente s-a produs contrar voinţei lor.

Cea mai răspândită formă a recunoaşterii pretenţiilor la autonomie este federalismul, bazat pe diviziunea puterii între guvernul central şi subunităţile sale regionale: ţinuturi, state sau cantoane, aşa cum am văzut în subcapitolul 3.7. În cazul în care minorităţile unui stat trăiesc în comunităţi compacte din punct de vedere teritorial, graniţele subunităţilor federale pot fi trasate cu uşurinţă în aşa fel încât minoritatea respectivă să alcătuiască o majoritate în cadrul uneia dintre subdiviziuni. În astfel de împrejurări, federalismul poate asigura autonomia minoritară, rezervând comunităţii respective drepturi şi autorizaţii care înlătură posibilitatea ca majoritatea să-şi exercite voinţa în mod nelimitat, inclusiv în problemele de importanţă vitală pentru minoritate.

Menţinerea unui raport sănătos al centralizării şi descentralizării presupune de obicei o serie de probleme în statele cu structură federativă. În Canada, de pildă, care, după părerea lui Kymlicka, poate fi menţionată ca unul dintre sistemele federale cele mai reuşite din punctul de vedere al protejării drepturilor minoritare, locuitorii Québec-ului ar dori în general o descentralizare mai accentuată, în vreme ce canadienii de naţionalitate engleză sunt adepţii unei centralizări mai puternice[1].

Formele de guvernământ caracteristice aranjamentelor federale sunt considerate adesea cazuri tipice ale dreptului colectiv. În pofida acestui fapt, între federalism şi diversitatea etnoculturală nu există nici o legătură internă: există state în cazul cărora federalismul se rezumă pur şi simplu la descentralizarea administrativă (Germania, de pildă) sau sisteme federale care îşi au originile în istoria colonială (Australia, de exemplu)[2]. Privitor la relaţia dintre federalism şi drepturile minoritare, Kymlicka este de părere că aplicarea soluţiei politice a federalizării este binevenită, justificată şi

1. Québec, unul dintre cele zece ţinuturi federale, este locuit într-o proporţie de 80% de francezi şi deţine autorizaţii ample în domeniile educaţiei, al folosirii limbii materne, al culturii şi al politicii de imigrare.
2. În legătură cu Germania, Kymlicka notează totuşi că apariţia sistemului federativ are şi în acest caz particular cauze istorice: după sfârşitul celui de al doilea război mondial, sistemul federal a fost introdus de Puterile Aliate pe teritoriul Germaniei în intenţia de a preveni reapariţia naţionalismului şi a autoritarismului. *Cf. Multicultural Citizenship*, p. 28, nota 22.

oportună în cazul acelor state care au luat naștere prin stabilirea – mai mult sau mai puțin voluntară – a unor confederații între două sau mai multe popoare (*federation of peoples*). În aceste cazuri, stabilitatea aranjamentului și capacitatea acestuia de a gestiona tensiunile intercomunitare pot fi asigurate fără prea mari dificultăți.

Federalismul nu este însă unica formă posibilă a autoguvernării minoritare. După cum s-a văzut, în Statele Unite ale Americii s-a evitat în mod conștient rezolvarea pe cale federală a problemelor minoritare. În secolul al XIX-lea, când populația indiană navaho, chicano, populația din Hawaii și cea din Porto Rico alcătuiau o majoritate covârșitoare pe meleagurile lor natale, acest aranjament ar fi fost încă posibil. Granițele interioare au fost însă trasate în așa fel încât aceste majorități să se destrame, iar conferirea rangului de stat federal s-a produs doar după ce numărul coloniștilor de cultură engleză a depășit cu mult numărul populației băștinașe. În cazurile în care această posibilitate nu se întrevedea prea curând, s-a recurs la soluția subdivizărilor politice *exterioare* sistemului federal: *commonwealth* în cazul Porto Rico sau protectorat în Guam.

Existența anumitor forme de autonomie este totuși o realitate chiar și în cazul Statelor Unite ale Americii. Instituțiile politice menite să asigure cadre de autoguvernare pentru unele etnii se află în acest caz fie în *interiorul* statelor federale (rezervațiile indiene, de exemplu), fie *în afara* sistemului federal (Guam și Porto Rico). În cazul populației băștinașe americane, drepturile de autonomie aparțin așa-numitelor „teritorii rezervate" (*reserved territories*), practic rezervațiilor tribale indiene. În aceste instanțe, sfatul tribal funcționează ca un fel de guvern de gradul trei, având autorizații speciale în anumite domenii – sănătate, educație, drept familial, pază și ordine, competențe legislative limitate, dezvoltare teritorială –, competențe care țineau inițial de sfera de atribuții ale guvernului federal sau ale guvernului statului respectiv.

În pofida competenței delegate relativ extinse, acest sistem de ocrotire a drepturilor minorității este departe de a fi ideal. Pe de o parte, îi este practic imposibil să anihileze toate consecințele unui trecut umbrit de genociduri, pe de altă parte, rămâne mult sub așteptările justificate ale indienilor. Minoritățile sunt mai aservite decât dacă ar trăi într-un sistem federal, deoarece guvernul nu garantează pe cale constituțională competențele delegate în cadrul autonomiei (așa cum se întâmplă de regulă în sistemele federale, cel puțin privitor la competențele, drepturile și obligațiile statelor constitutive): reprezentanții lor sunt nevoiți să negocieze permanent autorizațiile pe care le dețin cu guvernele statelor respective. Situația oferă totodată anumite avantaje: în caz de nevoie, modificarea unei competențe anume este mai ușor de realizat în aceste împrejurări, decât dacă acest lucru ar necesita modificarea unor prevederi din constituție.

Forme similare ale autonomiei politice sau ale competenţelor de autoguvernare sunt prezente în nenumărate state ale lumii.[1] Dar ele se regăsesc frecvent şi în programele politice ale minorităţilor mobilizate din punct de vedere etnopolitic, în peste o treime din statele lumii înregistrându-se, după cum am văzut, mişcări autonomiste.[2] Declaraţia internaţională a popoarelor aborigene recent acceptată accentuează şi ea semnificaţia autonomiei.

Formele de autonomie se concretizează deci în transferul sau devoluţia puterii politice în favoarea unei subdiviziuni teritoriale sau administrative în care o minoritate trăieşte în grupuri compacte pe teritorii considerate în mod tradiţional drept locul de baştină al comunităţii. Această formă a diviziunii puterii nu poate fi una provizorie sau de tranziţie şi nu poate fi motivată în exclusivitate prin intenţia despăgubirii istorice, ci trebuie privită ca o formă de organizare instituţională permanentă, izvorâtă din specificul situaţiei date. Acest aspect se reflectă în genere în efortul minorităţilor de a obţine garanţii constituţionale pentru autorizaţiile de care se bucură în cadrul autonomiei.

Drepturile polietnice constau – în interpretarea lui Kymlicka – în anumite dispoziţii specifice, menite să asigure posibilitatea de afirmare a specificului etnocultural în cazul grupurilor etnice şi al minorităţilor religioase apărute ca rezultat al procesului de imigrare, fără ca această loialitate culturală-religioasă să aibă consecinţe economice negative sau să pericliteze integrarea lor în instituţiile politice, academice sau culturale ale societăţii dominante.

Minimul drepturilor polietnice – de altfel, considerate deseori ca făcând parte din drepturile civice generale – este ocrotirea împotriva discriminării şi a prejudecăţii (mai ales în cazul minorităţilor identificabile prin semne fizice), precum şi extinderea programei şcolare în aşa fel încât aceasta să reflecte istoria etniilor şi contribuţia lor la viaţa şi cultura ţării.

O altă categorie a revendicărilor se referă la sprijinul acordat din resursele bugetare ale statului pentru menţinerea tradiţiilor culturale ale etniilor, ca şi la accesul la educaţie în limba maternă în şcolile de stat. Aceste măsuri speciale se justifică de obicei prin argumentul că statul, interesat în păstrarea tradiţiilor imigranţilor, pe care le consideră parte

1. Kymlicka nu analizează exemplele europene ale autoguvernării. În acest sens, vezi culegerea de documente despre autonomiile instituţionalizate în lume, H. Hannum, *op.cit.*
2. *Cf.* T.R. Gurr, „Minorities, Nationalism, and Ethnopolitical Conflict", în: Ch.A. Crocker – F.O. Hampson – P. Aall (eds), *Managing Global Chaos. Sources and Responses to International Conflict*, United States Institute of Peace Press, Washington D.C., 1997, pp. 53-79.

integrantă a vieții culturale a țării, dă dovadă astfel în modul cel mai convingător de interesul său în integrarea cu succes a etniilor convietuitoare.

Cea mai controversată categorie a măsurilor speciale rezervate grupurilor etnice este scoaterea de sub prevederile legii, în cazurile în care aceste prevederi sunt contrare anumitor obiceiuri sau practici religioase. În cazul israeliților și al musulmanilor, în Marea Britanie, scutirea de obligația suspendării activității comerciale în zilele de duminică, precum și scutirea de dispozițiile legate de tăierea animalelor aparțin acestei categorii. Bărbații sikh, cetățeni canadieni, au cerut să fie scutiți de obligația de a purta cască de protecție în timpul conducerii motocicletei, solicitând totodată schimbarea prevederilor în legătură cu portul uniformei în cadrul poliției, astfel încât acestea să includă dreptul de a purta turbanul prevăzut de tradiția lor și în timpul serviciului. Evreii ortodocși americani au cerut concesii pentru a purta *yarmulka* în timpul serviciului militar, iar fetele musulmane din Franța au solicitat concesii pentru a purta *chador* în cazurile în care legea reglementează îmbrăcămintea școlarilor.

Drepturile polietnice sunt instituții viabile și de obicei necontestate (decât în cazuri rare, de către unele mișcări xenofobe de extrema dreaptă), deoarece au fost constituite pentru apărarea unor diferențe culturale a căror lichidare nu este în interesul societății primitoare. Contrar drepturilor de autonomie, cele polietnice servesc înainte de toate cauza integrării, și nu separarea colectivă, instituționalizată, a etniilor[1].

Drepturile speciale de reprezentare sunt rezervate grupurilor sociale care se consideră victime ale discriminării sistemice și persistente. În aceste cazuri, sistemul tradițional de reprezentare, pe cale obișnuită, electorală, a intereselor nu poate oferi protecția necesară. Din cauza propagării unor inechități care amenință să devină sistemice, reprezentativitatea sistemului politic se bucură de o atenție sporită în ultima vreme în democrațiile occidentale. În Canada și Statele Unite spre exemplu, s-a constatat că femeile și minoritățile rasiale sau etnice, precum și populația băștinașă ocupă în sistemul legislativ un număr de locuri de trei ori inferior celui ce le-ar reveni pe baza raportului numeric.

Creșterea reprezentativității anumitor partide privitor la aceste segmente ale populației și asigurarea reprezentării proporționale sunt deseori luate în considerare ca posibile soluții ale problemei. Rezervarea de locuri în parlament pentru reprezentanții grupurilor marginalizate, dezavantajate, apare frecvent ca temă în dezbateri. Drepturile specifice de reprezentare a grupurilor ar trebui să fie considerate totuși, scrie Kymlicka, niște soluții cu valabilitate temporară, deoarece o societate sănătoasă nu poate fi

1. *Cf. Multicultural Citizenship*, pp. 30-31.

interesată în conservarea inechităţilor structurale. Interesul societăţii în ansamblul ei ar trebui să fie eliminarea cât mai curând a împrejurărilor care fac necesară această formă de protecţie a intereselor de grup.

Mai mulţi autori menţionează că problema reprezentării speciale apare inclusiv în contextul autonomiei, fiind de fapt un fel de corolar al ei. Pentru a fi eficient şi irevocabil, sistemul de garanţii al dreptului de autonomie trebuie să includă asigurarea reprezentării minorităţilor în orice instanţă abilitată să interpreteze sau să modifice autorizaţiile de autonomie (Curtea Supremă sau Curtea Constituţională, de exemplu).

Drepturile specifice de grup din cele trei categorii prezentate succint se regăsesc în practica majorităţii democraţiilor liberale. Practic nu există stat modern cu sistem democratic unde una sau chiar mai multe din categoriile amintite să nu fie aplicate, precizează Kymlicka[1].

---

1. În situaţiile concrete apar bineînţeles şi suprapuneri sau diferite combinaţii ale acestor drepturi. Popoarele băştinaşe nord-americane, de pildă, pot cere simultan drepturi specifice de reprezentare a grupului datorită situaţiei dezavantajate în care se află, dar şi diverse drepturi de autoguvernare, din cauza faptului că, în conformitate cu documentul de bază al ONU, acesta se poate considera un „popor"sau o „naţiune".
Evident, nu este singura posibilitate de categorisire a drepturilor colective. Jacob T. Levy deosebeşte, de exemplu, opt categorii diferite de revendicări – drepturi solicitate în numele comunităţii – ce pot apărea în contextul conflictelor etnoculturale: 1. *concesii şi excepţii* privind unele legi considerate neutre din punct de vedere etnocultural, care împovărează nejustificat minorităţile culturale (scutirea membrilor grupului religios sikh de obligaţia purtării căştii de protecţie sau concesiile făcute indienilor privind vînătoarea pe teritoriile lor tradiţionale); 2. *asistenţa* în cazul în care membrii grupului minoritar au greutăţi, din cauza situaţiei defavorizate în care se află, în practicarea unor activităţi (buletine de vot bi- sau multilingve, subvenţionarea de către stat a asociaţiilor culturale sau a activităţilor legate de păstrarea tradiţiei culturale); 3. *autoguvernarea* în cadrul statal dat sau pe calea secesiunii (federalismul, ca în cazul Cataloniei, sau secesiunea, ca în cazul Sloveniei, ori crearea unei alte subunităţi politice, ca în cazul statului Porto Rico); 4. *reguli de protecţie externă* faţă de membrii societăţii care încorporează comunitatea etnoculturală, menite să limiteze intervenţiile potenţial periculoase din punctul de vedere al păstrării obiceiurilor şi particularităţilor culturale (restricţiile privind folosirea limbii engleze în Québec sau interzicerea dreptului de vot al localnicilor de origine neindiană pe teritoriile controlate de sfatul triburilor indiene); 5. *restricţii interne*, care limitează libertatea membrilor comunităţii, cu scopul protejării formei de viaţă tradiţionale, şi care trebuie respectate pentru ca membrii comunităţii minoritare să-şi poată menţine această calitate (excluderea din comunitatea mennoniţilor în cazul cununiei cu o persoană din afara grupului); 6. *recunoaşterea oficială sau confirmarea normelor şi a obiceiurilor tradiţionale prin includerea lor în ordinea legiferată* (tradiţiile negrilor legate de pământ sau consuetudinea familială); 7. *asigurarea din oficiu a reprezentării minorităţilor în guvern* (sistemul electoral

Diferitele forme ale drepturilor specifice de grup, întâlnite în practica statelor, sunt pomenite adesea sub denumirea de „drepturi colective". Această titulatură nediferențiată induce în eroare nu numai din cauza faptului că se referă, după cum am văzut, în mod nenuanțat la un complex de semnificații ireductibile între ele, ci și pentru că sugerează contradicții ireconciliabile, cu caracter reciproc exclusivist, între drepturile practicate de către individ și cele rezervate comunităților. Relația drepturilor specifice de grup cu cele individuale este însă mult mai complexă, necesitând o analiză mai prudentă și mai profundă.

Încercând să arunce lumină asupra acestei relații, interpretată de cele mai multe ori în mod greșit, Kymlicka amintește două aspecte complementare ale revendicărilor pe care minoritățile naționale și grupurile etnice le formulează – aspecte trecute de obicei cu vederea de către teoreticienii preocupați de problematica drepturilor colective. Există, pe de o parte, o categorie a așteptărilor comunității față de membrii săi și o categorie a revendicărilor pe care comunitatea le formulează referitor la relația ei cu societatea majoritară. Ambele categorii vizează stabilitatea comunităților etnoculturale, ele izvorând însă din surse diferite de instabilitate potențială. Prima încearcă să apere comunitatea împotriva consecințelor destabilizatoare ale dizidenței, vizând deci înlăturarea pericolului distanțării treptate a membrilor de modul de viață tradițional. A doua categorie de măsuri încearcă, la rândul ei, să apere comunitatea de intervenția societății majoritare, de deciziile – politice sau economice – care pot pune în pericol existența și viitorul minorității. Pentru a diferenția aceste două categorii, Kymlicka introduce noțiunile de *restricții interne* („internal restrictions") și *protecție externă* („external protections")[1].

---

parlamentar din Maori); 8. *revendicările simbolice referitoare la recunoașterea oficială* (polemici privind forma de stat, simbolurile naționale, sărbătorile legale sau predarea istoriei). Vezi Jacob T. Levy, „Classifying Cultural Rights", în: Ian Shapiro – Will Kymlicka (eds), *op.cit.*, pp. 22-69.

Rainer Bauböck, în schimb, este de părere că se pot deosebi doar *cinci variante* ale drepturilor colective: 1. *dreptul la adunare și asociere*, exercitat de indivizi; 2. *drepturile exercitate de către asociații sau persoane juridice de altă natură;* 3. *drepturile specifice de grup*, care pot fi exercitate de indivizi aparținând unei comunități identificabile fără echivoc; 4. *drepturile exercitate de către comunități*, care nu pot fi exercitate de indivizii comunității luați în parte, cum ar fi, de exemplu, afișarea numelor localităților și în limba minorităților; 5. *formele de autonomie și drepturile de reprezentare*, care îndreptățesc comunitățile să-și stabilească, în condiții limitate, propriile lor legi și, conform unor principii bine definite, să exercite puterea în cadrul comunității date. *Cf.* Rainer Bauböck, *Can Liberalism Support Collective Rights ?* (manuscris).

1. *Multicultural Citizenship*, p. 35.

Criticii drepturilor colective au, în majoritatea cazurilor, obiecţii în legătură cu restricţiile *interne*. Ei îşi exprimă îngrijorarea legată de faptul că, în urma instituţionalizării drepturilor colective, comunităţile etnoculturale vor limita libertatea membrilor lor cu ajutorul puterii de stat, în numele solidarităţii de grup. Exemplul cel mai des utilizat este cazul culturilor teocratice, patriarhale, în care puterea de stat promovează grave încălcări ale drepturilor – care le afectează în primul rând pe femei –, cot la cot cu ortodoxia religioasă. Aceiaşi critici atacă uneori şi măsurile de protecţie *externă*, referitoare la relaţiile intercomunitare, evidenţiind faptul că, în numele protejării particularităţilor de grup, se instituţionalizează adesea inechitatea, dezavantajând majoritatea faţă de minoritate, exemplul cel mai elocvent în acest sens fiind sistemul *apartheid* din Africa de Sud.

Ambele argumente conţin exagerări inacceptabile, susţine Kymlicka. Experienţa nenumăratelor contraexemple nu îşi va pierde valabilitatea din cauza unor referinţe la cazuri izolate, oricât de ilustrative ar fi acestea. Nu se poate pierde din vedere, totodată, că orice formă a autorităţii politice implică şi o anumită limitare a libertăţii subiecţilor faţă de care autoritatea respectivă este legitimă: fiecare guvern, indiferent cât de liberal sau democratic ar fi, solicită anumite sacrificii din partea cetăţenilor (sub forma taxelor, a serviciului militar sau de altă natură), iar în privinţa promovării culturii societale fiecare stat aplică – după cum am văzut – restricţii interne, chiar şi statele care pot fi considerate omogene sub aspect etnocultural. Protecţia externă, la rândul ei, nu duce neapărat la dominaţia celor cu statut special: rezultatul în majoritatea cazurilor este o afirmare mai accentuată a egalităţii *între* diferite grupuri, decât în cazurile în care această protecţie nu se aplică[1].

1. Având în vedere diferenţierea dintre restricţiile *interne* şi protecţia *externă*, merită să ne întoarcem pentru câteva clipe la polemica liberală-comunitariană. Presupoziţia comunitarienilor privind faptul că anumite comunităţi pot avea interese proprii, independent de interesele membrilor lor, câştigă o oarecare susţinere prin ipoteza existenţei restricţiilor *interne*. Această ipoteză poate fi acceptată ca explicaţie referitoare la asumarea de către membrii comunităţii a obligaţiei de păstrare a formei de viaţă tradiţionale, făcând abstracţie de opţiunile lor personale. Însă comunitarienii nu pot deduce din presupusul interes propriu al comunităţii necesitatea protecţiei *externe*. Prin urmare, ei nu pot afirma nimic despre condiţiile egalităţii dintre grupuri, cum nu pot justifica nici temeiul moral al revendicărilor formulate de membrii unei comunităţi faţă de membrii unei alte comunităţi. Presupunerea supremaţiei grupului faţă de indivizi, chiar dacă s-ar referi la o relaţie realmente existentă, nu poate justifica asimetria dintre grupuri şi împărţirea inegală a drepturilor. Se poate vedea şi de aici că intenţia prin care se încearcă reducerea raţionamentului referitor la drepturile colective la teoria comunitariană este greşită, deoarece discursul privind drepturile specifice de grup nu are tangenţe cu comunitarianismul. *Cf. op.cit.*, pp. 46-47.

Pentru ilustrarea raporturilor complicate pe care le poate genera atât aplicarea restricțiilor interne, cât și aplicarea protecției externe și pentru descrierea fenomenelor bizare pe care acestea le scot la iveală din când în când, Kymlicka se întoarce la cele trei categorii ale drepturilor specifice de grup enumerate mai sus, examinând – din perspectiva distincției dintre cele două tipuri de protecție – câteva dintre consecințele posibile ale aplicării acestora.

Autorul evidențiază, înainte de toate, că fiecare dintre cele trei categorii de drepturi specifice de grup este capabilă să asigure *protecția externă* a comunităților etnoculturale față de majoritatea înconjurătoare. Dreptul la reprezentare specială oferă garanții în virtutea cărora opiniile minorităților nu vor putea fi ignorate sau trecute cu vederea în cursul luării deciziilor valabile pentru toată populația țării; autonomia, în spiritul principiilor democrației majoritare, înlătură posibilitatea excluderii minorităților de la soluționarea problemelor de importanță majoră pentru păstrarea culturii lor, iar drepturile polietnice apără unele aspecte ale tradițiilor culturale, religioase, pe care piața nu le mai poate susține sau care sunt defavorizate de anumite dispoziții legale. Toate cele trei categorii de drept atenuează deci dezavantajele comunităților etnoculturale față de deciziile politice și de presiunea economică a majorității.

În majoritatea cazurilor, protecția externă nu este în conflict cu drepturile individuale: ea se referă doar la relațiile intercomunitare dintre majoritate și minoritate și nu influențează practic relațiile interne ale minorității, nici pe cele existente între comunitatea minoritară și membrii acesteia.

Au existat totuși cazuri în care anumite comunități s-au folosit de drepturile de autonomie și de cele polietnice în scopul limitării libertății propriilor membri. Se cunoaște de exemplu maniera în care sfaturile tribale ale indienilor din Canada și Statele Unite refuză să recunoască valabilitatea prevederilor constituționale asupra membrilor tribului. Această limitare a libertăților constituționale creează posibilități pentru asuprirea unor membri sau a unor grupuri de membri ai tribului în numele ocrotirii tradiției tribale[1].

Problema este însă, și în acest caz, mult mai complicată decât pare la prima vedere. Guvernele tribale încearcă de fapt să prevină ca membrii comunității să poată obține anularea sau să facă recurs la deciziile sfatului tribal cu ajutorul autorităților societății majoritare. Argumentul cel mai frecvent invocat în acest context este acela că personalul instanțelor oficiale

1. Acordul privind drepturile civile ale indienilor – *Indian Civil Rights Act* – a fost adoptat în Statele Unite în 1968. Documentul declară că guvernele tribale au obligația de a recunoaște ca valabile și pentru membrii comunităților lor *marea majoritate* – deci nici acum totalitatea! – a drepturilor și libertăților stipulate în *American Bill of Rights*. *Cf. op.cit.*, p. 38.

interpretează cazurile sub influenţa prejudecăţilor culturale. Sfaturile tribale operează în spiritul tradiţiei consensuale în luarea deciziilor politice, ceea ce nu contravine prevederilor constituţionale care definesc esenţa democraţiei – în litera cărora autoritatea legitimă are nevoie de consimţământul celor guvernaţi, fapt ce trebuie evidenţiat din când în când prin alegeri; există însă pericolul ca autorităţile să încerce, în numele constituţiei, să-şi impună propria concepţie despre democraţie asupra triburilor indiene.

Pe lângă interpretarea specifică pe care o dau democraţiei, indienii acceptă o arie largă a celor mai semnificative drepturi ale omului. Constituţiile tribale includ aceste drepturi, iar formularea lor diferă foarte puţin, în majoritatea cazurilor, de spiritul documentelor internaţionale. Obiecţiile lor sunt orientate nu atât împotriva drepturilor omului, cât împotriva acelor autorităţi ale societăţii dominante care au legitimat în decursul istoriei colonizarea teritoriilor indiene şi au admis jefuirea şi alungarea triburilor indiene[1].

Excepţii se găsesc, desigur, şi în această privinţă. Cazul indienilor pueblo din SUA, care exploatează autorizaţiile de autonomie în vederea aplicării unor restricţii interne extrem de severe, este un exemplu frecvent invocat în literatură. Indienii pueblo, care nu acceptă separarea – prevăzută de lege – a instituţiilor de stat de religie ca fiind valabilă şi pentru comunitatea lor, au introdus o formă de guvernământ teocratic, legiferând discriminarea acelor membri ai comunităţii care nu îşi trăiesc viaţa în conformitate cu prevederile religiei tribale.

În pofida acestor exemple, ar fi greşit să concluzionăm că autonomia va duce în mod necesar la relaţii nonliberale în interiorul comunităţii. Din contră – arată Kymlicka într-un alt loc –, comunităţile popoarelor băştinaşe recurg la metoda – nonliberală de la caz la caz – a restricţiilor interne mai ales atunci când societatea majoritară nu le acordă dreptul revendicat la protecţie externă. Cu toate că suntem înclinaţi în genere să „demonizăm" – ca să folosim expresia lui Denise G. Réaume – culturile înapoiate pentru că îşi asupresc membrii justificându-se prin ocrotirea tradiţiilor, ar trebui să observăm şi că restricţiile drepturilor individuale în interiorul comunităţii sunt câteodată legate nu de natura originar nonliberală a comunităţilor, ci tocmai de lipsa de eficienţă a sistemului de protecţie a minorităţilor[2].

---

1. Un detaliu interesant este acela că mai multe triburi indiene şi-au declarat intenţia ca guvernele lor, asemenea altor guverne suverane, să fie răspunzătoare în faţa organismelor internaţionale, cum ar fi Comisia pentru Drepturile Omului a ONU. *Cf. op.cit.*, p. 40.
2. „The Good, the Bad, and the Intolerable: Minority Group Rights", în: *Dissent*, vara 1996, pp. 22-31.

Drepturile de autonomie nu contrazic deci, prin natura lor, principiile fundamentale ale liberalismului. În cazurile în care minoritățile au fost încorporate contrar voinței lor în organizațiile statale existente sau în care respectarea tradițiilor de autonomie a fost o condiție stipulată în pactul federal sau de unificare sub orice altă formă, principiile de bază ale liberalismului impun asigurarea autorizațiilor de autonomie[1].

În domeniul *drepturilor polietnice* există, de asemenea, cazuri de comunități etnoculturale care, beneficiind de aceste drepturi, aplică restricții față de libertățile individuale ale membrilor lor în vederea asigurării integrității tradițiilor. Sectele religioase izolaționiste canadiene, amintite anterior, mennoniții, doukhobourii și hutteriții, își retrag copiii la șaisprezece ani de la școală – unde aceștia au fost educați oricum conform unei programe speciale –, ca să-i ocrotească de ispitele lumești, de experiențele care ar putea provoca ruperea lor de comunitate. Membrii comunității americane amish, la rândul lor, sunt scutiți – din considerente similare – de obligația școlarizării copiilor[2].

Exemple nu mai puțin interesante sunt oferite de acele cazuri în care argumente asemănătoare sunt invocate în legătură cu presiunea destabilizatoare exercitată de către curentele principale ale societății – televiziunea, de exemplu – asupra stilului tradițional de viață. În astfel de situații, delimitarea precisă a restricțiilor interne de formele protecției externe este destul de anevoioasă, deoarece părăsirea tradiției depinde, într-adevăr, în mare măsură de influențele mediului social. Soluția dilemei trebuie căutată – în opinia lui Kymlicka – în conștientizarea faptului că protecția externă poate fi eficientă în tentativele de conservare a stilului de viață tradițional doar în măsura în care membrii comunității sunt de acord cu această măsură și militează pentru înlăturarea obstacolelor puse de voința majoritară în calea acestei conservări. Restricțiile interne, în schimb, forțează cultivarea tradițiilor și atunci când membrii comunității nu mai sunt dispuși să o facă în mod voluntar, fiind înclinați spre căutarea altor forme de viață, mai atractive. Chiar dacă intervențiile par a fi în ambele cazuri în interesul limitării influenței externe și ca atare par a fi justificate

1. „Interpreting Group Rights", în: *The Good Society*, vol. VI, nr. 2, 1996, pp. 8-11.
2. Este important de remarcat faptul că în istoria epocii moderne a imigrației se generalizează tendința de a renunța la practicarea obiceiurilor culturale și religioase nonliberale în noul anturaj. De pildă, nu există date referitoare la faptul că vreuna dintre organizațiile hinduse active într-o țară occidentală ar fi luptat pentru exercitarea dreptului numit *suttee* sau *female infanticide*, practicat și astăzi în anumite regiuni din India. Dar există, și în această privință, exemple contrare: obiceiul circumciziei feminine se practică și astăzi în unele comunități de imigranți. Vezi *Multicultural Citizenship*, p. 204, nota 8.

într-o egală măsură, există totuşi o diferenţă semnificativă: protecţia *externă* asigură drepturi pentru protecţia formelor de viaţă tradiţionale doar în cazul în care există această pretenţie, iar restricţiile *interne* prevăd obligaţii în acelaşi sens, indiferent de opţiunile individuale[1].

Protecţia externă creează de obicei greutăţi membrilor comunităţii etnoculturale chiar şi dincolo de consecinţele, voite sau nu, ale restricţiilor interne. Aplicarea formelor instituţionale de protecţie împotriva actelor de voinţă majoritară implică de cele mai multe ori costuri, fondurile necesare fiind asigurate de regulă pe calea dublei taxări. Şirul exemplelor privind consecinţele negative ale avantajelor ce decurg din protecţia externă poate fi continuat[2].

Plecând de la argumentele prezentate în cele de mai sus, Kymlicka ajunge la concluzia că noţiunea drepturilor colective nu poate fi utilizată cu succes în clarificarea problemei cetăţeniei diferenţiate. Conceptul este, pe de o parte, mult prea general, iar pe de altă parte, amestecă diferitele aspecte ale protecţiei exterioare şi ale restricţiilor interne, sugerând în ultimă instanţă o dihotomie falsă în problema drepturilor individuale[3].

Deşi în discursul public continuă să domine convingerea că noţiunea drepturilor colective se referă în exclusivitate la comunităţi, diferitele drepturi şi autorizaţii care instituţionalizează conceptul de cetăţenie diferenţiată se referă – după cum am văzut – deopotrivă la membrii individuali ai comunităţii, la comunitate în ansamblu sau la o subunitate administrativă, în cadrul căreia comunitatea respectivă este majoritară numeric. Beneficiarii drepturilor legate de folosirea limbii materne sau ai autonomiei exercitate în problemele de învăţământ sunt, spre exemplu, persoane individuale libere să decidă conform voinţei lor dacă doresc să profite de drepturile respective sau nu. Drepturile speciale de pescuit şi vînat ale indienilor, pe de altă parte, sunt drepturi care revin comunităţii: individul nu are dreptul

---

1. Relaţia complexă dintre protecţia externă şi restricţiile interne este bine ilustrată de revendicarea unui grup de musulmani din Marea Britanie în legătură cu cazul Rushdie, privind garantarea de către stat a protecţiei comunităţilor religioase (*group-libel law*), asemenea protecţiei de care se bucură minorităţile rasiale privind interzicerea instigării la ură rasială (*hate-speech law*). O lege de această natură ar asigura protecţia externă a comunităţilor musulmane împotriva „islamofobiei" occidentale aflate în expansiune. Rushdie atrăgea atenţia la acea vreme că o astfel de lege ar fi cu siguranţă mai frecvent aplicată pentru a controla şi stăvili fenomenul de apostazie în rândul musulmanilor, decât împotriva atacurilor externe asupra religiei islamice. *Cf. op.cit.*, p. 204, nota 11, respectiv 43.
2. Din viaţa rezervaţiilor indiene, Kymlicka aminteşte, de exemplu, instituţia proprietăţii funciare comunitare, care, deşi este cea mai eficientă formă de protecţie împotriva intervenţiilor externe, comportă dezavantaje considerabile privind interesele individuale. *Ibid.*
3. *Op.cit.*, p. 45.

să solicite – invocând protecția drepturilor sale individuale – să fie scutit de limitările prevăzute de către sfatul tribal. Autorizațiile de autonomie din Québec, conform cărora autoritățile ținutului au puterea de a proteja cultura specifică regiunii, pot fi amintite ca exemplu al dreptului specific de grup practicat de o subunitate administrativă. Fiecare dintre drepturile pomenite se leagă într-un fel de calitatea de membru al unei comunități etnoculturale, ceea ce nu conferă încă evidența necesară caracterului „colectiv" al acestor drepturi: contestatarii drepturilor colective ar obiecta în egală măsură la această formă instituționalizată a cetățeniei diferențiate și în cazul în care drepturile de pescuit sau de vînat le-ar reveni indivizilor, nu comunităților indiene[1].

Unii încearcă să evite disensiunile pricinuite de înțelesul ambiguu și de utilizarea contradictorie a noțiunii de drepturi colective prin recurgerea la termenul de „drepturi comunitare" (*community rights*) sau la cel de „drepturi de grup" (*group rights*). Această opțiune terminologică nu este însă foarte reușită nici ea, din moment ce are aceeași conotație „colectivă", sugerând aceleași contradicții între drepturile specifice de grup și cele individuale. Mai mult, folosirea cuvântului *comunitate* creează falsa aparență că minoritatea națională sau grupul etnic ar fi omogene, în sensul acelei omogenități pe care convingerea religioasă comună, sau obiceiul de veacuri, o poate conferi comunităților tradiționale. Dar, din câte am observat, grupurile etnoculturale au găsit deja, din proprie inițiativă, pe

1. Cu toate acestea, eliminarea formelor instituționalizate ale inechităților etnoculturale nu este o chestiune simplă. De pildă, e greu de decis asupra variantei optime în cazul delegării competențelor la autorizațiile specifice de grup: cine să beneficieze de acestea? ; persoanele individuale? ; comunitatea? ; subunitatea teritorial-administrativă? Răspunsul la această întrebare complicată poate fi dat doar cunoscând în detaliu situația respectivă. În anumite cazuri se pare că soluția la îndemână ar fi lărgirea autorității subunității administrative, evitându-se astfel crearea unei noi instituții politice. Această variantă poartă, însă, riscul ca respectiva comunitate etnoculturală, în interesul căreia se deleagă puterea, să creadă că noul cadru administrativ creat deservește exclusiv scopurile proprii ale comunității – după modelul „Québec au Québecois". Nici cealaltă variantă nu e lipsită de dezavantaje: dacă puterea este exercitată nemijlocit de către comunitate, și nu de către autoritatea locală, atunci pot apărea probleme legate de felul în care se decide apartenența la comunitatea dată. Vezi *op.cit.*, pp. 205-206, nota 17. Referitor la condițiile în care comunitățile pot exercita anumite drepturi, respectiv la condițiile în care se pot delega autorizațiile comunităților, vezi James W. Nickel, „Group Agency and Group Rights", în: Ian Shapiro – Will Kymlicka (eds), *op.cit.*, pp. 235-257. Volumul conține și un studiu de caz instructiv despre relația dintre autoritatea decizională internă a unui grup oarecare și autoritatea legală, precum și despre modul cum poate fundamenta sau submina această relație abilitatea grupului de a fi autonom (Denise G. Réaume, „Common-Law Construction of Group Autonomy: A Case Study", în *op.cit.*, pp. 257-290).

calea modernizării, având o structură comunitară suficient de diferenţiată încât să permită opţiuni diversificate referitoare la modurile de viaţă ori la convingerile religioase sau politice[1].

Referitor la drepturile specifice de grup ale minorităţilor şi ale grupurilor etnice, Kymlicka consideră că folosirea conceptului de *drepturi minoritare* este alegerea cea mai fericită. Această alternativă nu este însă nici ea lipsită de probleme, din mai multe motive. Pe de o parte, termenul e utilizat uneori în sens istoric, ca trimitere la toleranţa religioasă şi la protecţia minorităţilor religioase. Pe de altă parte, prezenţa cuvântului „drept" în această sintagmă poate genera aparenţe false, ca şi când el s-ar referi nemijlocit la drepturi concrete, codificate. În realitate, după cum am văzut, expresia poate denota, de la caz la caz, putere legislativă, competenţe executive, diferite autorizaţii sau scutirea de prevederile legii în anumite instanţe. În opinia lui Kymlicka, neînţelegerile ar putea fi evitate cu certitudine doar dacă am preciza de fiecare dată că noţiunea de *drepturi minoritare* înseamnă *„revendicările şi aşteptările membrilor minorităţilor şi ale grupurilor etnice, referitoare la drepturi specifice de grup, complementare drepturilor comune civice, precum şi privind autorizaţiile de exercitare a puterii, statutul lor juridic sau imunitatea juridică"*[2].

Sintagma „drepturi minoritare" este folosită deci în cele ce urmează în acest sens, prescurtat pentru convenienţă.

Complicaţiile terminologice legate de drepturile colective pot fi evitate aşadar doar prin luarea în considerare a celor de mai sus. Nesocotind opiniile prezentate, e foarte uşor să trecem cu vederea faptul că miza problemei este legată nu de chestiunea primordialităţii ontologice a individului sau a comunităţii, ci – ca o condiţie a echităţii etnoculturale – de necesitatea conştientizării faptului că diferitele comunităţi etnoculturale, caracterizate prin situaţii şi condiţii diferite, au nevoie de drepturi diferite, adaptate specificului comunitar, pentru ca prevederile Declaraţiei Universale a Drepturilor Omului să producă în cazul membrilor acestora aceleaşi efecte pe care le produce în viaţa oricărui membru al oricărei comunităţi majoritare dintr-un stat de drept[3].

---

1. În privinţa problemei reprezentării grupului, vezi Iris Marion Young, „Deferring Group Representation", în: *op.cit.*, pp. 349-377.
2. *Multicultural Citizenship*, p. 206, nota 19.
3. Sunt edificatoare în acest sens unele publicaţii recente, cum ar fi: David Ingram, *Group Rights. Reconciling Equality and Difference*, University Press of Kansas, Kansas, 2000; Javaid Rehman, *The Weaknesses in the International Protection of Minority Rights*, Kluwer Law International, Haga – Londra – Boston, 2000; Peter Cumper, Steven Wheatley (eds), *Minority Rights in the «New» Europe*, Martinus Nijhoff Publishers, Haga – Londra – Boston, 1999; Deidre Fottrell, Bill Bowring (eds), *Minority and Group Rights in the New Millenium*, Martinus

Teoria liberală a drepturilor minoritare elaborată de Will Kymlicka demonstrează cum se pot deduce condițiile normative ale dreptății și egalității între comunitățile etnoculturale din principiile fundamentale ale liberalismului. În următoarele capitole voi încerca să ofer o prezentare sintetică și comentată a acestui raționament.

7. Teoria liberală a drepturilor minoritare

Fiind acum în posesia conceptelor definite în mod corespunzător și o dată clarificate cele mai frecvente neînțelegeri privind utilizarea acestora, putem analiza în detaliu modul deducerii premiselor dreptății etnoculturale în condițiile multiculturalității din principiile fundamentale ale liberalismului.

Am văzut că, pentru înțelegerea mai nuanțată a naturii pluralismului și a diversității etnoculturale, este nevoie de diferențierea conceptuală între *minoritățile naționale* și *grupurile etnice* formate de imigranți. Cele două categorii generează probleme diferite, astfel încât metodele de prevenire și de gestionare a conflictelor etnopolitice nu pot să treacă cu vederea această distincție. Am analizat în cele de mai înainte măsura în care statul de drept liberal, neutru din punct de vedere etnic, poate fi considerat cel mai adecvat cadru pentru acomodarea instituționalizată a diferențelor etnoculturale. Urmărind raționamentul lui Kymlicka, dar luând în calcul și alte puncte de vedere, am ajuns la concluzia că această neutralitate este un artefact, iar referirile care se fac la ea vor de fapt să discrediteze acele demersuri ale minorităților naționale care, în contextul națiunilor majoritare din cadrul oricărui stat, sunt unanim acceptate și de la sine înțelese. Am constatat în final că dezbaterea care se desfășoară pe marginea conceptului de drepturi colective nu reflectă cu fidelitate structurile instituționalizate ale variatelor forme de cetățenie diferențiată existente în practica democrațiilor liberale și – omițând analiza consecințelor diferențierii dintre *protecția externă* și *restricțiile interne* – creează falsa imagine că structurile instituționale menite să garanteze egalitatea dintre diferitele grupări etnoculturale duc în mod necesar la încălcarea drepturilor libertății individuale.

Teoria liberală a drepturilor minoritare nu numai că aduce dovezi, așa cum vom vedea, în favoarea necesității definirii liberale a condițiilor egalității efective dintre grupuri, dar prezintă argumente și pentru susținerea

---

Nijhoff Publishers, Haga – Londra – Boston, 1999; Kristin Henrard, *Devising an Adequate System of Minority Protection. Individual Human Rights, Minority Rights and the Right to Self-Determination*, Martinus Nijhoff Publishers, Haga – Londra – Boston, 2000.

afirmaţiei că, în privinţa membrilor comunităţilor etnoculturale minoritare, efectele autentice ale drepturilor individuale şi universale ale omului se realizează doar în condiţiile garantării instituţionale a egalităţii dintre comunităţi. În caz contrar, trebuie luată în considerare posibilitatea dispariţiei, într-un interval mai scurt sau mai lung de timp, a diferenţelor etnoculturale – chiar şi în condiţiile celui mai tolerant şi mai neutru mediu social.

Înainte să trecem la prezentarea detaliată a teoriei liberale a drepturilor minoritare, consider necesară analiza succintă a evoluţiei istoriei gândirii liberale, din perspectiva răspunsului dat de aceasta la provocările pluralităţii etnoculturale. Aşa cum s-a menţionat deja, cel de-al doilea război mondial a determinat schimbări radicale în această privinţă: în timp ce gânditorii liberali din secolul al XIX-lea şi prima jumătate a secolului XX erau interesaţi profund de consecinţele teoretice ale situaţiei minorităţilor şi grupurilor etnice (fără ca să ajungă, însă, la vreun consens în această chestiune), punctul de vedere al autorilor liberali din a doua jumătate a secolului XX se caracterizează mai ales prin evitarea circumspectă a problemelor, prin „neglijenţă benignă" şi prin ocuparea unor poziţii antidiscriminatoare. În cele ce urmează voi prezenta sumar viziunea lui Kymlicka cu privire la cele mai importante manifestări ale liberalismului premergător celui de-al doilea război mondial, în legătură cu problemele multiculturalităţii, şi motivele pentru care curentul liberal al filosofiei politice are reţineri vizavi de provocările pluralităţii etnoculturale.

7.1. Tradiţia liberală reconsiderată

Părerea generală despre liberalism este că acesta are în vedere înainte de toate individul şi că fundamentează, ca teorie, aspiraţia universală către drepturile individuale, opunându-se tuturor iniţiativelor legate de recunoaşterea politică şi protecţia instituţionalizată a etnicităţii şi a minorităţilor. Din perspectiva acestei convingeri, orice demers îndreptat către fundamentarea teoretică a drepturilor specifice de grup ale comunităţilor culturale sau a oricărei forme de cetăţenie diferenţiată este profund neliberal[1].

1. Se cuvin făcute aici câteva precizări care să faciliteze o percepţie mai nuanţată a poziţiei *teoriei liberale a drepturilor minoritare*, propusă de Kymlicka în cadrul liberalismului contemporan, mai concret, în cadrul filosofiei politice de orientare liberală de la sfârşitul secolului XX.
Liberalismul a apărut ca o orientare filosofică a cărei principală caracteristică era un angajament ferm în faţa valorilor „liberale prin esenţă": egalitate, libertate, individualitate, autonomie şi raţiune. O perfectă armonie între aceste valori, adesea contradictorii, nu a fost niciodată posibilă, ceea ce a cauzat destule convulsii în istoria gândirii liberale. În plus, prin angajamentul lor faţă de raţionalism, ceea

În *Multicultural Citizenship*, Kymlicka pledează pentru ideea că această părere nu este susținută de o analiză mai profundă a istoriei gândirii liberale și că există motive clare pentru care spațiul spiritual al liberalismului se caracterizează, în ultima vreme mai ales, printr-un individualism

---

ce a presupus subordonarea tuturor convingerilor referitoare la bunul public unei critici publice necruțătoare, liberalii s-au angajat, prin autodefiniție, să-și reevalueze concepțiile ori de câte ori schimbările din societate o impuneau. Una dintre temele principale ale istoriei ideilor liberale este din acest motiv tocmai măsura în care diferitele curente ale liberalismului au reușit să rămână fidele valorilor fundamentale ale orientării originale. Tot din acest motiv, liberalismul, ca sistem de idei, a intrat într-o stare de criză la scurtă vreme după elaborarea primelor lucrări fundamentale, considerate formulări canonice ale principiilor liberale.

Angajamentul față de egalitate – valoarea cel mai greu de definit și, în consecință, cea mai controversată – a însemnat în concepția liberalilor refuzul de a accepta subordonarea unei persoane oricărei alte persoane, ele fiind percepute ca reprezentând aceeași valoare morală. Egalitatea pentru care militau liberalii nu viza, totuși, garantarea unor condiții de viață egale, ci șanse și oportunități identice, pe care fiecare urma să le valorifice conform talentului și efortului depus. Din egalitarismul astfel conceput decurgea, totodată, în accepțiunea liberalilor, primatul moral al individului față de colectivitatea socială.

Ca filosofie politică, liberalismul militează pentru așezarea statului pe fundația valorilor liberale. Rolul statului, separat în mod riguros de societatea civilă, este să reglementeze și să faciliteze toate formele de interacțiune socială și – în loc să se substituie inițiativei individuale a cetățenilor – să asigure acel cadru în care cetățenii își pot ghida propriile vieți în baza opțiunilor personale, libere. Statul trebuie să asigure totodată caracterul atotputernic al legii, să vegheze asupra caracterului deschis al societății, evitând să impună evoluții sociale prin intervenție directă, autoritară, iar pentru a asigura imparțialitatea și universalitatea legilor, trebuie să respecte principiul împărțirii puterilor în stat. Statul are totodată menirea să creeze acel spațiu public în care deliberarea cu privire la bunul comun să se poată desfășura nestingherit. În privința cetățeniei – apartenenței la comunitatea politică –, liberalismul prevede instituția drepturilor individuale, a acelor raporturi între stat și persoană, care constituie precondiția alegerii independente privind opțiunile de viață – practic, a exercitării autonomiei individuale.

Conform periodizării lui Richard Bellamy, istoria gândirii liberale poate fi împărțită în următoarele etape:

Liberalismul clasic, purtând însemnele aspirațiilor și autopercepției păturilor sociale de mijloc în plin proces de afirmare, a fost reprezentat de John Locke (1632-1704), David Hume (1711-1776), Adam Smith (1723-1790), J.S. Mill (1806-1873), Herbert Spencer (1820-1903), în variantă britanică, și Montesquieu (1689-1755), Benjamin Constant (1767-1830), Alexis de Tocqueville (1805-1859), François Guizot (1787-1874), în versiunea continentală.

În intervalul 1870-1930, două curente liberale au încercat în principal adaptarea sistemului de idei liberale la condițiile schimbate ale societății modernizate: liberalismul social și liberalismul neoclasic.

Liberalismul social – numit uneori în Anglia și *noul liberalism* – i-a avut ca protagoniști pe T.H. Green (1836-1882), L.T. Hobhouse, J.A. Hobson (1858-1940),

moral. O abordare mai veche a acestei chestiuni se găseşte în *Liberalism, Community and Culture*, în capitolul intitulat „Liberalism in Culturally Plural Societies". Poziţia de atunci a lui Kymlicka era aceea că argumentele aduse în favoarea drepturilor minoritare contravin flagrant principiilor

---

J.M. Keynes (1883-1946), D. Lloyd George (1863-1945) în Marea Britanie, şi Alfred Fouillée (1838-1912), Émile Durkheim (1858-1917) în Franţa, Guido Ruggiero (1888-1948) şi Benedetto Croce (1866-1952) în Italia, Lujo Brentano (1844-1931) în Germania.

Liberalismul neoclasic a fost reprezentat de Vilfred Pareto (1848-1923), Max Weber (1864-1920) şi de liberalismul economic dezvoltat în cadrul Şcolii Austriece de Carl Menger (1840-1921), Ludwig von Mises (1881-1973), F.A. Hayek (1899-1992).

Reprezentanţii mai importanţi ai *liberalismului din perioada Războiului Rece* sunt Hayek, K. Popper (1902-1994), Isaiah Berlin (1909-1997).

Ca exponenţi ai *liberalismului de la sfârşitul secolului XX*, Bellamy îi aminteşte pe J. Rawls, R. Nozick şi J. Raz. *Cf.* R. Bellamy, „Liberalism", în: R. Eatwell – A. Wright (eds), *Contemporary Political Ideologies*, Pinter, Londra – New York, 1999.

Într-un studiu dedicat liberalismului contemporan, Andrei Marga oferă câteva repere în plus. Încercând să ofere un răspuns cât mai cuprinzător la întrebarea „ce semnificaţie are liberalismul astăzi?", Marga trece în revistă următoarele curente: liberalismul etic (Smith, Mill, Spencer), liberalismul politic (Rawls), liberalismul economic (Hobbes, Hayek, Hardin), liberalismul libertarian (Nozick), liberalismul principial (Dworkin), liberalismul diferenţiat (Berlin), liberalismul neutral (Ackermann), liberalismul comunitar (Sandel), liberalismul cultural (Kymlicka), liberalismul finalitar (Galston) şi propune, la rândul lui, o posibilă definiţie pentru liberalismul reflexiv. *Cf.* A. Marga, „Liberalismul astăzi", în: Marga, *Filosofia unificării europene*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1997, pp. 340-390.

Starea spirituală a liberalismului contemporan este, deci, destul de contradictorie. Plaja aprecierilor privind influenţa liberalismului asupra evoluţiei lumii de azi se situează, după cum a observat Andrei Marga în lucrarea citată, între cele două extreme reprezentate de declaraţiile lui Francis Fukuyama şi Immanuel Wallerstein. Primul a salutat, după cum am văzut, *victoria deplină a liberalismului* după prăbuşirea sistemului totalitar sovietic, victorie repurtată prin epuizarea tuturor alternativelor la liberalism (F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York, 1992). Wallerstein a interpretat aceleaşi evenimente din 1989 ca *sfârşitul liberalismului*, care a dispărut „ca ideologie hegemonică" o dată cu comunismul, ultimele care au crezut sincer în promisiunile liberalismului fiind, în interpretarea lui Wallerstein, partidele comuniste de stil vechi din fostul Bloc Comunist (I. Wallerstein, *After Liberalism*, The New Press, New York, 1995).

Ca lucrări care analizează starea de spirit a liberalismului contemporan, pot fi amintite: Bernard Yack (ed.), *Liberalism without Illusions*, The University of Chicago Press, Chicago – Londra, 1996; John Kekes, *Against Liberalism*, Cornell University Press, Ithaca – Londra, 1997; Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998 (a doua ediţie, prima a apărut în 1982).

liberale de bază și că este necesară regândirea lor pentru ca liberalismul să fie capabil să definească în mod adecvat relația dintre individ și comunitate. La acea vreme Kymlicka își exprima speranța că acele concluzii la care va ajunge în urma demersului său investigativ „nu vor contrazice raționamentul liberal", ci doar „vor arunca o altă lumină asupra lui, plasându-l într-un context mai larg"[1].

Tradiția liberală conține, referitor la chestiunea minorităților și a echității culturale, o varietate spectaculoasă de puncte de vedere și – deși nu s-a ajuns la un consens larg în ceea ce privește problema celui mai compatibil statut al minorităților cu spiritul liberalismului – se poate spune că,

---

În pofida situației controversate care se reflectă în aceste abordări și în ciuda disensiunilor interne al căror indicator fidel este numărul mare de curente și orientări în cadrul liberalismului contemporan, se poate afirma că principiile liberalismului sunt prezente în întregul spectru politic în majoritatea statelor lumii, de la conservatorii din noua dreaptă, până la socialiștii de orientare democratică. Ideile de bază ale orientării se regăsesc totodată în filosofia marilor organizații internaționale și interguvernamentale, care – fidele principiilor instituționalismului liberal, care a stat la baza înființării lor – exagerează oarecum posibilitățile indivizilor de a avea opțiuni libere și independente în cadrul societăților complexe în care trăiesc. În cazul unor organizații ca Fondul Monetar Internațional, de exemplu, ideile preconcepute privind agenții individuali autonomi, care își pot croi în mod independent drumul prin viață pe baza talentului și a asocierii voluntare cu alți actori la fel de autonomi, este sursa multor nemulțumiri și sentimente antiliberale.

În noiembrie 1994, revista *Die Zeit* a organizat o dezbatere pe tema „Ce înseamnă azi cuvântul liberal?", cu participarea lui Egon Bahr, Ralf Dahrendorf, Helmut Schmidt, Richard von Weizsäcker și a mai multor analiști politici, ziariști etc. Deși discuțiile s-au concentrat în principal asupra șanselor liberalismului de a face față provocărilor de ordin social și economic ale statului de drept modern, mai mulți participanți au atins subiecte precum consecințele globalizării, relația liberalismului cu celelalte culturi ale globului, limitările universalismului, consecințele procesului de integrare europeană, care – după cum a remarcat Egon Bahr – va impune reconsiderarea unor concepte tradițional liberale precum cel de suveranitate și va impune mutarea accentului de pe drepturile individuale pe drepturile unor entități substatale. Una din concluziile generale ale dezbaterii a fost aceea că „șansele de supraviețuire ale democrației liberale nu pot fi văzute ca asigurate" și că în continuare va fi nevoie de mult efort și de inventivitate pentru a asigura un viitor moștenirii liberale. *Cf.* J. Hrycyk – J.H. Darchinger, „Was heißt heute liberal?", în: *Die Zeit*, nr. 49, 2 decembrie 1994, pp. 13-17.

În România, în afară de lucrarea menționată a lui Andrei Marga, mai poate fi amintită activitatea lui Cristian Preda, care prin lucrările publicate în ultimii ani s-a dovedit a fi un avizat cercetător al trecutului și al prezentului gândirii liberale din România și din întrega lume. Vezi Cristian Preda, *Modernitatea politică și românismul*, Nemira, București, 1998.

1. Vezi *op.cit.*, pp. 156-157.

dacă există ceva nou în istoria ideii liberale, atunci este vorba tocmai de ideea neutralității naționale și a „neglijenței benigne".

O parte a gânditorilor liberali din secolul al XIX-lea și-au exprimat în mod repetat convingerea că, în imperiile multinaționale ale Europei, minoritățile naționale au parte de un tratament nedrept, iar aceste nedreptăți vor duce la destrămarea imperiilor, dacă nu se reușește încetățenirea „sistemului de autonomie ce garantează calitatea de cvasi-stat" a popoarelor[1]. Cititorul de astăzi poate constata cu surprindere că problema semnalată de acești liberali era cea legată nu de limitarea efectelor drepturilor politice și civice individuale, ci de chestiunea autoguvernării naționale-minoritare, considerată de mulți autori ai vremii – să nu uităm că suntem în perioada apariției conștiinței naționale! – drept premisa libertății. Kymlicka îi dă exemplu pe Humboldt și Mazzini, care credeau că există o legătură intrinsecă între dezvoltarea liberă a individului și apartenența sa la o comunitate națională și culturală. Se poate spune deci – afirmă autorul nostru – că liberalismul, sau cel puțin un curent al acestuia, nu s-a rezumat la garantarea drepturilor individuale ale cetățenilor imperiilor multinaționale, ci și-a îndreptat eforturile către înzestrarea cu putere politică a națiunilor din cadrul imperiilor[2].

Opinii similare se întâlneau și în perioada interbelică. Kymlicka îl citează pe Leonard Hobhouse, spunând că oamenii de stat liberali ai perioadei erau în consens în a crede că „egalitatea culturală" poate fi asigurată prin instituționalizarea drepturilor minoritare, acest consens ducând la sistemul de protecție al minorităților creat sub egida Ligii Națiunilor. În opinia lui Hobhouse, națiunile minoritare nu revendicau doar drepturi egale și tratament identic în perioada interbelică, ci militau și pentru obținerea unor drepturi de autoguvernare, în vederea organizării vieții comunitare proprii.

Aceste tendințe nu erau precedate sau urmate, din păcate, de clarificări conceptuale, nici în privința relației dintre libertatea individuală și naționalitate, și nici referitor la legătura dintre egalitatea între comunitățile etnoculturale și drepturile minoritare. Se poate constata însă că, în ceea ce privește provocările zilelor noastre, două idei esențiale se regăsesc în istoria

1. În acest context, Kymlicka îl citează pe Ernest Barker. Vezi *Multicultural Citizenship*, p. 51.
2. Se spune că afirmația următoare s-ar datora lui George Bernard Shaw: „Liberal este omul care consideră că are trei îndatoriri: una față de Irlanda, una față de Finlanda și una față de Macedonia." Toate cele trei țări numite făceau parte la acea vreme dintr-un imperiu multinațional. (Versiunea originală: *Liberal is a man who has three duties: a duty to Ireland, a duty to Finland, and a duty to Macedonia.*)

gândirii liberale de dinaintea celui de-al doilea război mondial: accentul pus pe importanța – din perspectiva libertății individuale – a apartenenței la o comunitate etnoculturală, respectiv recunoașterea rolului drepturilor specifice de grup în procesul garantării egalității dintre majoritate și minoritate.

Un alt curent liberal – cel marcat de ideile lui Mill – ajunge la o concluzie aparent opusă privind drepturile minoritare, însă nici concluziile acestuia nu au întărit pozițiile spirituale ale programului politic al neutralității naționale. Mill era de părere – după cum am văzut mai devreme – că instituțiile libertății și ale democrației sunt în imposibilitatea de a funcționa în cadrul unui stat multinațional. Democrația este conceptul inventat pentru definirea poporului capabil să se autoguverneze, or, dacă se dorește îndeplinirea eficientă a funcției, conceptul de popor trebuie să coincidă cu sintagma de națiune politică. În cazul lui Mill, această convingere era completată de un crez extrem de popular în secolul al XIX-lea, și anume că, din punctul de vedere al progresului uman, este chiar de dorit ca națiunile imperiale să asimileze culturile mai mici, considerate inapte pentru dezvoltare; deseori se citează afirmația lui Mill referitoare la scoțieni și la bascii din Franța, exprimând nedumerirea sa de ce aceste popoare mici nu manifestă un interes mai mare față de mișcările pline de semnificație ale lumii și de ce ocrotesc cu atâta fidelitate „relicvele trecutului lor semibarbar". Așadar, Mill – împreună cu alți gânditori împărtășind aceleași idei, ca T. H. Green, de exemplu – aducea argumente în favoarea ordinii asigurate de statul-națiune, ajungând la concluzia că, în ceea ce privește minoritățile naționale, problema trebuie reglementată pe calea asimilării forțate sau – unde acest lucru nu este posibil – granițele trebuie redesenate.

Referitor la premisele culturale ale instituțiilor libertății, părerile liberalilor erau împărțite în perioada ce a urmat. Lord Acton, de pildă, a contestat opinia citată a lui Mill, spunând că prezența mai multor naționalități în cadrul unei formațiuni statale – și separarea instituțională a naționalităților – este în beneficiul funcționării democrației, fiindcă o asemenea structură ar preveni abuzul de putere[1]. Dezbaterea pe această temă a continuat în timpul și după primul război mondial: unii – ca Alfred Zimmern – au împărtășit opinia lui Acton, alții – ca Ernest Barker – s-au situat pe poziția lui Mill, spunând că statul național omogen este cadrul cel mai potrivit al funcționării democrației[2].

---

1. Lord Acton, „Nationalism", în: Gopal Balakrishan (ed.), *Mapping the Nation*, Verso, Londra – New York, 1996, pp. 17-39.
2. Kymlicka se referă la operele lui Alfred Zimmern, *Nationality and Government*, Chatto&Windus, Londra, 1918, și Ernest Barker, *National Character and the Factors in its Formation*, Methuen, Londra, 1948. Vezi *Multicultural Citizenship*, p. 53.

Tradiţia liberală nu este, deci, nici pe de parte atât de omogenă precum am tinde să credem astăzi. Nici una dintre opiniile amintite nu presupunea însă că manifestările identităţii etnoculturale ar trebui să se limiteze la sfera privată, ci, dimpotrivă, ele s-au exprimat fie în favoarea recunoaşterii politice a culturilor minoritare, fie împotriva acesteia, considerându-se că în cadrul unei formaţiuni statale trebuie asigurată dominaţia unei singure culturi oficiale - conform intereselor instituţionale ale libertăţii.

După această perioadă atât de interesantă din punctul de vedere al istoriei ideilor, caracterizată prin varietatea opiniilor şi efervescenţa schimbului de idei, ce i-a determinat oare pe gânditorii liberali să abandoneze această problematică? Care a fost motivul pentru care filosofia politică de după cel de-al doilea război mondial s-a caracterizat printr-o reţinere totală şi o poziţie atât de rigidă faţă de revendicările formulate de minorităţile etnoculturale?

În opinia lui Kymlicka, mutaţia este urmarea coincidenţei mai multor factori din istoria politică şi cea a ideilor. Schimbarea de atitudine concretizată prin scoaterea problemei de pe ordinea de zi a dezbaterilor politice şi academice se datorează în principal acestor trei factori: destrămarea imperiului colonial britanic, Războiul Rece, respectiv dominaţia gânditorilor americani în istoria liberalismului de după cel de-al doilea război mondial. Aversiunea faţă de drepturile minoritare, foarte caracteristică teoriei politice din a doua jumătate a secolului, poate fi explicată pe de o parte prin falimentul sistemului de protecţie a minorităţilor creat de Liga Naţiunilor, pe de altă parte prin unele consecinţe neaşteptate ale mişcării pentru drepturile civile din America, iar în al treilea rând prin mobilizarea etnopolitică (*ethnic revival*) a unor grupuri de imigranţi din Statele Unite[1]. Voi trece în revistă aceste cauze, pe scurt, în cele ce urmează.

De-a lungul istoriei sale, de la începutul secolului al XIX-lea până la sfârşitul celui de-al doilea război mondial, imperiul colonial britanic a reprezentat un veritabil „laborator" al ideilor liberale engleze, producând necontenit provocări la adresa liberalilor englezi, cu privire la modalităţile de încetăţenire a instituţiilor liberale în colonii. După cum se exprimă autorul nostru, „exportul" liberalismului pe această cale era motivat, într-un mod destul de contradictoriu, pe de o parte de imperialismul înţeles în cel mai strict sens al cuvântului - cel de peste ocean, al creării unor „Anglii mici" -, pe de altă parte, de conştiinţa misiunii universale a liberalismului, afirmând că instituţiile liberale înfiripate în colonii prevestesc, totodată, eliberarea de sub dominaţia englezească[2].

1. *Op.cit.*, pp. 56-57.
2. *Op.cit.*, p. 54.

Experiența încercărilor de a „exporta" liberalismul a fost, însă, destul de descurajatoare. Curând s-a aflat că ceea ce funcționează satisfăcător pe insula britanică nu se ridică la nivelul așteptărilor în coloniile multicolore, divizate din punct de vedere etnocultural: liberalii mandatați să administreze sau să studieze coloniile se confruntau în mod frecvent cu faptul că principiile liberalismului învățate în Anglia pur și simplu nu puteau fi aplicate în condițiile pluralității culturale[1].

Pe fundalul acestor insuccese, probleme datorate divizării naționale apăreau de-a lungul și de-a latul imperiului. În Canada, rezistența francezilor față de politica asimilaționistă a paralizat guvernul colonial, dar greutăți au apărut din zona Mării Caraibilor, prin Africa și Palestina, până în India. După părerea lui Kymlicka, sistemul colonial britanic a furnizat un număr imens de experiențe valoroase în privința reprezentanței comunitare, a drepturilor legate de limbă, a acordurilor și tratatelor dintre comunitățile naționale, a federalismului, a reglementărilor legate de proprietatea funciară și a politicii de imigrare. Din păcate, însă, aceste experiențe nu au influențat teoria liberalismului și au fost date uitării îndată ce – o dată cu destrămarea imperiului – problema a fost scoasă de pe agendă[2].

---

1. Kymlicka citează două opinii pentru a ilustra această situație. Lord Balfour scrie, de pildă, că în timp ce „constituțiile pot fi cu ușurință copiate", încetățenirea instituțiilor liberale se poate lovi de obstacole într-un mediu unde divizarea națională este prea profundă; or, instituțiile engleze presupun că „poporul este atât de unit, încât își poate permite certurile interne" (*a people so fundamentally at one that they can afford to bicker*). Iar W. Hancock, cercetătorul conflictelor naționale ale imperiului colonial britanic, arată că agenții exportului liberalismului nu au observat că ar fi nevoie de întreaga istorie englezească pentru încetățenirea cu succes peste ocean a acestor instituții. „Universaliștii abstracți ai doctrinei liberale" au încercat să-și pună în aplicare ideile peste tot în imperiu, dar n-au observat că, de fapt, „și-au impus particularitățile naționale asupra unor comunități caracterizate prin istorie, cultură și nevoi diferite."
   În continuare, Kymlicka reproduce povestirea lui Lord Durham, un adept al lui Mill, trimis în fruntea unei comisii de cercetare în Canada, pentru clarificarea circumstanțelor revoltei din 1837. Liberalii englezi credeau că nu este vorba de altceva decât de un conflict între guvernanți și guvernați. Durham a ajuns în colonie cu așteptări identice, dar a fost nevoit să consemneze în raportul său următoarele: „m-am așteptat să găsesc un conflict între popor și guvern, în schimb am dat de două națiuni războindu-se în cadrul aceluiași stat" (*I found two nations warring in the bosom of a single state*). Pentru soluționarea situației, Durham a propus asimilarea mai mult sau mai puțin forțată a francezilor, propunere sprijinită și de Mill, și crearea unui stat național englez omogen, luând la cunoștință cu consternare atașamentul francezilor față de cultura lor „înapoiată". Vezi *op.cit.*, pp. 54-55.
2. Kymlicka remarcă o asemănare interesantă între tradiția liberală și marxism. Ambele curente de teorie socială erau nutrite inițial de experiența societății omogene (în Anglia, respectiv Germania), confruntându-se doar ulterior, în perioada

Până la sfîrşitul celui de-al doilea război mondial, problemele etnopolitice nerezolvate ale Europei au furnizat destule ocazii de confruntare cu drepturile minoritare. Îndată ce conflictele naţionale au fost înlocuite de opoziţia ideologică a părţilor din Războiul Rece, liberalii britanici au scăpat de ambele constrângeri care le menţinuseră atenţia concentrată asupra problemelor comunităţilor etnoculturale: administrarea imperiului colonial şi rezolvarea conflictelor naţionale din Europa. După această perioadă, moştenirea liberalismului a început să fie gestionată de gânditori incapabili a discerne principiile liberale de bază de aplicarea lor la nivel instituţional pe insula britanică.

Începând cu cel de-al doilea război mondial, teoria liberală este practic dominată de gânditorii americani. Teoreticienii din Statele Unite nu erau confruntaţi cu provocări majore care să-i îndemne la elaborarea unei teorii a statului multinaţional, iar în a doua jumătate a secolului operele lor se caracterizează prin neglijarea completă a problemei minoritare[1]. De fapt, se poate afirma că nu există nici un autor american de filosofie politică care ar trata Statele Unite ca pe un stat multinaţional, care instituţionalizează formele variate ale cetăţeniei diferenţiate, şi nu ca pe un stat naţional polietnic. În consecinţă, structurile drepturilor specifice de grup, amintite mai devreme în contextul indienilor din America, Porto Rico şi Guam, nu apar în literatura de specialitate americană de filosofie politică.

Acestea sunt deci, pe scurt, circumstanţele care, în interpretarea lui Kymlicka, au avut un rol în scoaterea de pe agenda filosofiei politice liberale a drepturilor minoritare, o dată cu terminarea celui de-al doilea război mondial. Referitor la reţinerea teoreticienilor contemporani de a relua problema, Kymlicka enumeră alte trei cauze.

---

expansiunii, cu provocările relaţiilor etnopolitice nesoluţionate din teritoriile subordonate. Aşijderea liberalilor imperiului colonial, şi marxiştii s-au văzut nevoiţi să-şi ajusteze teoria potrivit condiţiilor pluralităţii etnoculturale. Din punct de vedere epistemologic, tradiţia marxistă a fost mai „norocoasă" sub acest aspect, în urmă rămânând mai multe lucrări care tratează problema relaţiei marxismului cu chestiunea minorităţilor naţionale decât cele moştenite de la liberali. Kymlicka rezervă un subcapitol separat prezentării succinte a acestei moşteniri. Vezi *op.cit.*, pp. 69-74.

1. Kymlicka pomeneşte doi autori liberali americani preocupaţi de problema drepturilor minoritare: Randolph Bourne, „Transnational America", în: C. Resek (ed.), *War and the Intellectuals: Essays by Randolph S. Bourne, 1915-1919*, Harper & Row, New York, 1964, respectiv Horace Kallen, *Culture and Democracy in the United States*, Boni & Liveright, New York, 1924. Ambii autori erau preocupaţi însă exclusiv de problema imigranţilor albi, nefăcând nici o referire în scrierile lor la revendicările grupurilor de popoare băştinaşe din America.

Prima cauză, şi probabil cea mai importantă, este falimentul aproape scandalos al sistemului de protecţie a minorităţilor din perioada interbelică şi rolul jucat în izbucnirea celui de-al doilea război mondial. Tratatele de pace care au pus capăt primului război mondial au conţinut – aşa cum am mai menţionat – şi aşa-zisele tratate minoritare, asigurând recunoaşterea internaţională şi protecţia aferentă a minorităţilor naţionale ajunse sub autoritatea statelor care au crescut din punct de vedere teritorial. Minoritatea germană de pe teritoriile Cehoslovaciei şi Poloniei a fost, însă, manipulată de către naziști, fiind îndemnată să revendice mereu drepturi noi şi să protesteze continuu. Iar când guvernele nu au mai fost dispuse să-i îndeplinească cererile exagerate, Germania nazistă a intervenit în cele două ţări, invocând motivele nerespectării drepturilor minoritare.

Cazul manipulării naziste şi al minorităţilor germane colaboraţioniste a avut consecinţe grave în privinţa aprecierii drepturilor minoritare. Kymlicka citează în acest context opinia lui Inis Claude, spunând că această experienţă „a dat naştere la o reacţie puternică împotriva acceptării protecţiei internaţionale [a minorităţilor naţionale]", ceea ce a avut ca efect faptul că „oamenii de stat, ştiind că în spatele lor există opinia publică profund influenţată de perfidia minorităţilor iredentiste şi neloiale, au înclinat mai degrabă să restrângă drepturile minoritare, decât să le extindă". Schimbarea a fost dramatică, deoarece siguranţa şi stabilitatea statului naţional au devenit o referinţă primordială, căreia i se puteau subordona chiar şi aspectele echităţii etnoculturale: „[majoritatea] este interesată să asigure siguranţa statului naţional şi stabilitatea instituţiilor lui, chiar cu preţul eliminării culturilor minoritare şi al omogenizării forţate a populaţiei"[1]. Turnura a fost realmente spectaculoasă şi dramatică, pentru că în timp ce Mill şi Green au crezut, din considerente de stabilitate internă a statului, că omogenitatea este condiţia esenţială a libertăţii, teoreticienii şi politicienii de după cel de-al doilea război mondial refuzau revendicările minoritare din considerente de pace şi siguranţă internaţională.

Această viziune caracteriza până nu demult relaţiile internaţionale. Teama de minorităţile neloiale, respectiv intervenţia „ţărilor mamă" în numele minorităţilor, dă naştere şi în zilele noastre unei neîncrederi generale în legătură cu problematica drepturilor minoritare[2].

---

1. Inis Claude, *National Minorities: An International Problem*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1955, pp. 57, 69, 80-81. Citat de Kymlicka în *Multicultural Citizenship*, p. 57.
2. În legătură cu această chestiune, Kymlicka apreciază drept important faptul că fenomenul „ţărilor mamă" acţionând în numele minorităţilor caracterizează mai ales zona central- şi est-europeană, spunând că în democraţiile occidentale nu s-a mai auzit de mult de aşa ceva: de mai bine de o sută de ani, nimănui nu-i trece

În timp ce atitudinea antiminoritară care refuza luarea în considerare a aspectelor echității etnoculturale, invocând stabilitatea internă și siguranța internațională, avea în vedere rațiuni de ordin superior, mișcarea antisegregaționistă pentru drepturile civile din America a avut, în mod curios, ca efect secundar refuzul opiniei publice americane de a accepta orice formă a cetățeniei diferențiate, refuz motivat prin argumentul echității. Mișcarea pentru drepturile civile a marcat profund accepțiunea americană a egalității rasiale, care vedea îndeplinirea cerinței echității – în urma deciziei din 1954 a Curții Supreme privind eliminarea segregării din școli – nu pe baza principiului „separați, dar egali" (*separate but equal*), ci pe baza legilor *colour-blind*, „independent de culoare"[1]. În urma acestor schimbări, inechitatea etnoculturală era percepută ca excludere arbitrară din instituțiile dominante ale societății, iar egalitatea însemna egalitatea șanselor de participare. S-a ajuns astfel la situația oarecum ciudată ca instituțiile create pentru minoritățile naționale să fie condamnate de opinia publică, fiind considerate reminiscențe ale segregării. S-a încercat integrarea minorităților naționale în curentul major al societății dominante după modelul minorităților rasiale, adică prin desființarea instituțiilor autonome și retragerea statutului special: decizia din 1954 a Curții Supreme a creat un precedent frecvent invocat ulterior, atât în contextul legilor privind indienii

---

prin cap să catalogheze Franța ca patroana Québec-ului sau Spania ca apărătoarea intereselor portoricanilor (*op.cit.*, p. 58). Cum vom vedea, acest aspect este o distincție importantă, legată de prezumția metodologică a autorului nostru, conform căreia setul de concepte și arsenalul de instrumente propuse de el pentru gestionarea problemei minoritare sunt valabile doar în condițiile democrațiilor liberale din Occident, încercarea aplicării lor în Europa Centrală și de Est putând da naștere unor probleme de relevanță. Mai pe larg, vezi studiul „Ethnic Relations and Western Political Theory", publicat în versiune românească („Relațiile etnice și teoria politică occidentală") în *Altera*, vol. V, nr. 10, 1999, pp. 95-148. Realitatea problemei relevanței este contestată de Gabriel Andreescu în „Gândire universală, relații orientale: o evaluare a drepturilor minorităților naționale din România", *Altera*, vol. V, nr. 10, 1999, pp. 148-175.

1. Principul „separat, dar egal" a fost aplicat de Curtea Supremă pentru prima oară în 1896 (în cazul Plessy *vs* Ferguson), în baza argumentului că segregarea rasială nu contravine Constituției, atâta timp cât instituțiile albilor și cele rezervate negrilor sunt identice. În ciuda faptului că multe legi, inclusiv Constituția, garantau protecția prin lege a egalității pe teritoriul Statelor Unite, conform deciziilor Curții Supreme segregarea a rămas o practică valabilă și legală timp de multe decenii. Conceptul „constituției daltoniste" a fost folosit pentru prima oară de John Marshall Harlam, care a rămas în minoritate în dezbaterea din 1896 a Curții Supreme. *Cf.* Kenneth Janda – Jeffrey M. Berry – Jerry Goldman, *The Challenge of Democracy: Government in America*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1989, pp. 661-662.

din America și Canada, respectiv populația băștinașă din Hawaii, cât și în cel al dreptului internațional și al minorităților naționale din întreaga lume.

În contextul revendicărilor specifice ale minorităților naționale, generalizarea antisegregaționismului și referirile repetate la principiul „legilor independente de culoare" ascund o inconsecvență în privința conceptelor și conduc mereu la alte inechități – spune Kymlicka. Asta pentru că adepții segregării nu justificau crearea și existența instituțiilor separate pentru negri – cartiere, spitale, școli, parcuri, cimitire, închisori, toalete și spații separate în mijloacele de transport public – prin faptul că albii și negrii aparțin unor culturi diferite, vorbesc limbi diferite și au alte tradiții. Dimpotrivă, în școlile segregate predarea se făcea în aceeași limbă și cu același conținut, singura explicație a separării fiind inferioritatea rasială. În schimb, indienii forțați să se integreze în numele desființării segregării, se simțeau pe bună dreptate victimele nedreptății. „În timp ce negrii erau *excluși* (segregați) cu forța și prin litera legii din societatea albilor, indienii – popoare băștinașe având cultură, limbă, religie și teritorii proprii – erau forțați cu sprijinul literei legii să se *integreze*. Acest lucru nu înseamnă altceva decât asimilarea impusă – adică „constrângerea unei minorități să renunțe la identitatea sa unică prin etnie, cultură sau limbă și să se amestece în restul societății." – îl citează Kymlicka pe Michael Gross[1]. Ceea ce nu înseamnă că indienii n-ar avea nevoie de protecție împotriva rasismului, dar dacă rasismul îndreptat împotriva negrilor afirmă că negrii nu pot face parte din societate din cauza originii lor inferioare, rasismul îndreptat împotriva indienilor neagă că aceștia din urmă ar fi un grup etnic distinct, dispunând de o cultură aparte.

În opinia lui Kymlicka, mișcarea pentru drepturile civile, având merite indiscutabile în eliminarea unor aspecte importante ale discriminării împotriva negrilor, a contribuit din păcate la confuzia acestor nuanțe. Așa cum am văzut, autorul apreciază că situația negrilor din America este unică din punctul de vedere al nedreptăților etnoculturale, cerând atenție specială și compensare în consecință. Acest lucru nu înseamnă însă că soluțiile aplicate în cazul lor trebuie neapărat să dea rezultate și în cazul minorităților naționale și al imigranților benevoli. Mai mult, este de neconceput ca egalitatea, garantată pe cale legală, a negrilor americani să aibă consecințe ce reprezintă inechități, din punct de vedere etnocultural, pentru minoritățile naționale.

Reținerile legate de drepturile minoritare au fost influențate în mod definitoriu și de mobilizarea etnopolitică, petrecută în cursul anilor șaizeci

1. Michael Gross, „Indian Control for Quality Indian Education", în: *North Dakota Law Review*, vol. XLIX, nr. 2, 1973, pp. 237-265. Citat de Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 60.

şi şaptezeci, mai ales în rândul grupurilor etnice de pe teritoriul Statelor Unite, dar şi în cazul grupărilor etnice imigrante din alte ţări. Renunţarea la modelul anglo-conformităţii – cum am văzut – a asigurat posibilităţi mai largi pentru imigranţi în vederea ocrotirii identităţii şi păstrării caracteristicilor etnoculturale particulare, ducând peste puţin timp la recunoaşterea din partea grupurilor de imigranţi a oportunităţilor create de consolidarea conştiinţei comunitare. Conştiinţa mai clar articulată a grupului a început să se afirme din ce în ce mai hotărât, formulând, în numele comunităţii, o serie de revendicări la adresa societăţii primitoare, privind situaţia economică dezavantajoasă, şomajul şi problemele legate de învăţământ. Revendicările îndeplinite au dus la apariţia de noi şi noi revendicări, iar întărirea conştiinţei etnice părea să scape de sub control; comunităţile de imigranţi au început, urmând exemplul „popoarelor" colonizate, să vorbească pe „limba" naţionalismului: cerinţa integrării era interpretată de aceste comunităţi ca „opresiune", cerându-se în schimb recunoaşterea oficială a limbii lor materne şi subvenţii de stat pentru instituţiile proprii, create pe criteriul etnic.

Deşi aceste cazuri au jucat un rol nesemnificativ în fenomenul imigrării, ele au alertat totuşi cercurile liberale. Mulţi s-au temut că activarea politică a grupurilor etnice ar putea submina cultura politică americană, unică, legată de proiectul construcţiei naţionale realizate prin procesul de imigrare polietnică. În lipsa precedentului istoric, mulţi s-au îndoit, de la bun început, de viabilitatea acestui proiect – întrebându-se ce va închega comunitatea de imigranţi, veniţi, fiecare, cu un bagaj cultural diferit, şi care va fi sursa stabilităţii într-o ţară formată din grupuri etnice diferite. Văzând mobilizarea politică a grupurilor etnice, neîncrezătorii au început să-şi exprime convingerea că temerile lor se vor adeveri.

Părerea unanimă a liberalilor vizavi de fenomenul crescând al mobilizării a fost aceea că îmbrăţişarea retoricii naţionaliste de către imigranţi este nu numai inadmisibilă pentru că ameninţă solidaritatea şi coeziunea socială, dar şi condamnabilă din punct de vedere moral. Imigranţii au ajuns pe teritoriul ţării primitoare prin voinţa lor proprie, părăsindu-şi benevol pământul natal, renunţând la cetăţenie şi la toate drepturile aferente, fiind perfect conştienţi, în momentul luării acestei decizii, că integrarea este condiţia primirii lor în ţara de destinaţie. Gânditorii liberali americani au supraestimat însă puterea fenomenului şi s-au lansat în generalizări exagerate şi de această dată. Ei au ajuns la concluzia că fenomenul de mobilizare politică a grupurilor etnice imigrante poate fi pus în legătură cu acordarea pentru minorităţile naţionale a drepturilor specifice de grup şi, în vederea limitării răspândirii ideilor secesioniste, periculoase din punctul de vedere al solidarităţii sociale, se impune limitarea drepturilor minoritare.

În această argumentaţie apare pentru a treia oară, într-o versiune inedită, preocuparea lui Mill privind caracterul indispensabil al unei identităţi

naționale comune pentru stabilitatea societății și pentru șansele democrației. De dată aceasta, problema nu e aceea că grupurile etnice activate pe plan politic ar reprezenta o sursă de amenințare pentru stabilitatea internă sau internațională, fiindcă ele sunt mult prea neînsemnate numeric ca să fie capabile de generarea unor conflicte de asemenea amploare. Este de temut însă că statutul special acordat minorităților naționale ar putea servi drept model grupurilor etnice, care, invocându-l ca precedent, ar putea formula revendicări separatiste, subminând „fraternitatea tipic americană"[1].

Poziția liberalilor se caracterizează și de această dată prin unele generalizări exagerate, apreciază autorul, și denotă eșecul în a înțelege natura activării politice a grupurilor etnice, precum și a motivelor care au dus la această mobilizare. Deși fenomenul a coincis în timp cu apariția și accentuarea treptată a mișcărilor naționaliste din Québec și unele țări din Europa Occidentală, el nu avea tangențe cu acestea. Cazurile izolate, înregistrate în comunitățile de imigranți, de recurgere la retorica naționalistă nu au schimbat situația de fond, și anume aceea că majoritatea covârșitoare a imigranților continuă să fie interesată de integrare și nu dorește să construiască societăți paralele în cadrul națiunii primitoare. Mobilizarea politică în

1. Pentru a ilustra punctul de vedere amintit, Kymlicka prezintă mai în detaliu opiniile lui Michael Walzer și Nathan Glazer. Ambii enumeră argumente solide care susțin, în principiu, caracterul întemeiat al distincției dintre minoritățile naționale și grupurile etnice și recunosc deopotrivă că minoritățile naționale ar merita în principiu un statut special. În privința viitorului, în schimb, ambii autori sunt de părere că națiunea americană are la bază un larg consens referitor la necesitatea de a elimina aceste diferențe și de a crea o identitate americană comună. Conform acestei interpretări, instituția drepturilor minoritare este incompatibilă cu tradițiile specific americane, cu accepțiunea publicului larg privind formele de conviețuire și are consecințe inadmisibile de divizare a societății. În opinia lui Walzer și Glazer, soluția este, deci, asimilarea minorităților naționale. Kymlicka, încercând să demonstreze contradicțiile interne ale acestor opinii, atrage atenția că cei doi autori amintiți vorbesc de un „consens național" și de un „acord public larg", care în mod evident nu includ negrii, indienii americani, populația din Porto Rico etc. Acest presupus consens, care refuză drepturile minoritare în numele solidarității poporului american, reflectă interesele unor pături de imigranți, încercând să prevină ca nemulțumirea anumitor grupuri – minoritare – ale populației excluse de la „consensul național" să se extindă și la alte pături sociale. Lucrările relevante în acest sens sunt: Nathan Glazer, *Affirmative Discrimination: Ethnic Inequality and Public Policy*, Basic Books, New York, 1975; *Individual Rights against Group Rights*, în: A. Tay – E. Kamenka (eds), *Human Rights*, Edward Arnold, Londra, 1978, pp. 87-103; *Ethnic Dilemmas: 1964-1982*, Harvard University Press, Cambridge, 1983; Michael Walzer, *Pluralism in Political Perspective*, în: M. Walzer (ed.), *The Politics of Ethnicity*, Harvard University Press, Cambridge, 1982, pp. 1-28, și *States and Minorities*, în: C. Fried (ed.), *Minorities: Community and Identity*, Springer-Verlag, Berlin, 1983, pp. 219-227.

cadrul grupurilor etnice imigrante – fenomen devenit cunoscut sub denumirea de *ethnic revival* – nu viza refuzul integrării, ci regândirea condiţiilor în care aceasta se produce.

Este important de notat că toate cele trei motive ale consensului liberal privind refuzul drepturilor minoritare – apărarea păcii şi securităţii internaţionale împotriva potenţialelor conflicte etnopolitice, garantarea egalităţii dintre rase şi mobilizarea etnopolitică a imigranţilor – sunt recunoscute de Kymlicka ca fiind probleme reale, faţă de care asumarea unei poziţii responsabile este o atitudine cât se poate de justificată şi legitimă. El obiectează doar la acele generalizări exagerate care au jucat un rol în distorsionarea tradiţiei liberale şi care au avut drept consecinţă înrădăcinarea ideii că instituţionalizarea drepturilor minoritare ar reprezenta trădarea principiilor liberale ale egalităţii şi dreptăţii. Tradiţia liberală nu se caracterizează – cum am văzut – fără echivoc, prin opinia larg împărtăşită în zilele noastre conform căreia apărarea libertăţii individuale ar exclude acceptarea drepturilor colective, iar angajamentul faţă de drepturile universale, independente de culoare, ar fi inevitabil în contradicţie cu drepturile specifice de grup. Aceste idei sunt relativ noi în filosofia politică şi pot fi relaţionate cu anumite stadii clar identificabile ale evoluţiei istoriei ideilor de filosofie politică. Apariţia lor a generat tensiuni şi contradicţii în cadrul gândirii liberale şi a avut drept consecinţă – într-o flagrantă contradicţie cu unele curente liberale timpurii – refuzul acceptării, în cazul minorităţilor naţionale încorporate în cadre statale dominate de alte naţiuni, a ceea ce se consideră firesc în cazul naţiunilor majoritare formatoare de stat: recunoaşterea politică şi apărarea instituţională a identităţii naţionale[1]. Conştientizarea din ce în ce mai largă a acestor contradicţii din sânul liberalismului reprezintă o provocare majoră pentru filosofia politică contemporană din Occident. După cele trecute în revistă, este de neconceput să nu recunoaştem că atât bazele teoretice ale democraţiilor liberale, cât şi caracterul

1. Este interesant de menţionat că nu demult şi Miklós Tamás Gáspár, reputatul filosof liberal maghiar, a adoptat o poziţie similară cu cea combătută de Kymlicka, privind interpretarea tradiţiei liberale. Tamás şi-a manifestat, pe de o parte, îndoielile referitoare la justificabilitatea drepturilor colective, spunând că, în cadrul naţiunii politice, nici o comunitate nu poate beneficia în mod justificat de privilegii permanente. Pe de altă parte, a subscris şi el necesităţii adoptării legilor „daltoniste", afirmând că „legea care creează naţiunea politică nu vede culorile şi nu are talent pentru limbi". *Cf.* Miklós Tamás Gáspár, „Még egy szót a nemzetről" („Încă o vorbă despre naţiune"), *Magyar Hirlap*, 13 ianuarie 1996, p. 7, respectiv „Köztársaság és Nemzet" („Republică şi naţiune"), *MH*, 20 ianuarie 1996, p. 7, „Közhaza és republikánus hit" („Patrie comună şi crez republican"), *MH*, 27 ianuarie 1996, p. 7, „Asszimiláció és egyebek" („Asimilare şi alte mărunţişuri"), *MH*, 10 februarie 1996, p. 7.

autentic al gândirii liberale sunt șubrezite de prejudecăți și idei preconcepute etnocentrice, de generalizarea exagerată a importanței unor cazuri particulare, precum și de amestecarea unor strategii etnopolitice dependente de circumstanțe cu unele principii morale universale.

Teoria liberală a drepturilor minoritare, a cărei întemeiere constituie scopul principal al lui Kymlicka, este motivată tocmai de dorința eliminării acestor contradicții din interiorul tradiției liberale[1]. Metoda lui poate fi caracterizată pe scurt – și cu titlu introductiv la capitolele ce urmează – ca o tentativă de integrare în teoria liberalismului clasic a consecințelor normative ale formelor de cetățenie diferențiată existente în practica democrațiilor liberale contemporane – exemple minimalizate sau trecute sub tăcere din motive preponderent politice, după cum am văzut, atât în discursul oficial, cât și în cel academic. Demersul teoretic al lui Kymlicka are la bază regândirea, până la ultimele consecințe, a principiilor liberale, precum și folosirea de concepte clarificate din punct de vedere ideologic și utilizarea acestora în spirit critic, original, creator de contexte inedite.

În esență, mesajul său este construit în jurul a două enunțuri principale. Primul susține că drepturile minoritare nu numai că nu sunt în contradicție cu principiul liberal de bază al libertății individuale și al autonomiei, ci – în condițiile particulare ale existenței minoritare – creează acele circumstanțe în care aceste principii își produc efectul și nu rămân pure declarații politice. Prin urmare, există o relație mai profundă între libertatea individuală, pe de o parte, și apartenența persoanei la o comunitate culturală completă din punct de vedere instituțional, pe de altă parte, decât s-a presupus în etapele premergătoare ale gândirii liberale. Al doilea enunț se referă la convingerea autorului nostru că drepturile specifice de grup, definite în mod circumspect și diferențiat, pot asigura egalitatea efectivă dintre majoritate și minoritate, în perfectă armonie cu spiritul liberalismului clasic.

Din aceste teze fundamentale decurg două probleme colaterale, în legătură cu care se impune demonstrarea afirmației că tezele fundamentale ale teoriei nu produc consecințe nonliberale. Este nevoie, pe de o parte, de explicitarea răspunsului teoriei liberale a drepturilor minoritare la provocările reprezentate de grupurile etnoculturale intolerante, care aplică măsuri restrictive în interiorul comunității, inacceptabile din perspectivă liberală. Trebuie explicat, pe de altă parte, care va fi sursa solidarității sociale în democrațiile liberale ce instituționalizează drepturile minoritare și ce anume va preveni ca societățile diverse din punct de vedere etnocultural, care

1. Cu o conotație identică este folosită în cadrul prezentei lucrări sintagma *teoria cetățeniei multiculturale*, și cu una apropiată, noțiunea de *teoria liberală a dreptății și echității etnoculturale*.

aplică prevederile teoriei liberale a drepturilor minoritare – sau, într-o altă formulare, a teoriei cetăţeniei multiculturale –, să nu alunece în fenomenul de necontrolat al avalanşei de secesiuni succesive.

În capitolele care urmează voi continua prezentarea teoriei, axându-mă pe aceste probleme.

7.2. Legătura dintre libertatea individuală şi apartenenţa culturală

Kymlicka nu are nici un dubiu că teoria liberală a drepturilor minoritare are sorţi de izbândă să fie acceptată şi asimilată de către liberali doar dacă reuşeşte să rămână în concordanţă cu cerinţele de bază ale libertăţii individuale şi ale autonomiei. Prin urmare, el consideră că obiectivul său principal este să demonstreze că accepţiunea drepturilor minoritare conturată în opera sa nu numai că nu este incongruentă cu conceptul libertăţii individuale, dar – în condiţiile particulare ale diversităţii – este chiar premisa acestuia.

Chestiunea precondiţionării culturale a libertăţii individuale apare pentru prima dată în volumul intitulat *Liberalism, Community and Culture*. Într-un capitol cu titlul „The Value of Cultural Membership" („Valoarea apartenenţei culturale"), Kymlicka încearcă să arate – interpretând punctul de vedere al lui Rawls şi Dworkin – că argumentele aduse de cei doi filosofi liberali iluştri în favoarea egalităţii şi dreptăţii, concepute ca valori liberale fundamentale, sunt adecvate să fundamenteze inclusiv conceptul dreptăţii etnoculturale. Dacă argumentele oferite de Rawls şi Dworkin sunt interpretate în mod corespunzător, ele au relevanţă inclusiv în contextul societăţilor multiculturale, susţine Kymlicka – în pofida faptului că ambii autori operează cu premisa tacită a statului naţional omogen din punct de vedere etnocultural[1]. O abordare suverană şi nuanţată a chestiunii se regăseşte în capitolul 5 al volumului *Multicultural Citizenship*, intitulat „Freedom and Culture" („Libertate şi cultură")[2], iar a doua parte din prima *Prelegere Spinoza*, intitulată „Liberal Nationalism" („Naţionalism liberal"), face o recapitulare succintă a problematicii[3].

Ca să ofere repere pentru cei ce vor evalua măsura în care teoria propusă de el corespunde cerinţelor liberalismului, Kymlicka porneşte de la descrierea concisă a principiilor liberale, acceptate ca fiind obligatorii pentru

1. *Liberalism, Community and Culture*, pp. 162-181.
2. *Multicultural Citizenship*, pp. 75-106.
3. *States, Nations and Cultures*, pp. 33-44.

teoria sa. Referitor la acest aspect, găsim puncte importante de sprijin în lucrările citate atât în volumul *Liberalism, Community and Culture*, cât și în *Multicultural Citizenship*.

După modelul lui Rawls, Kymlicka percepe *individul* ca pe un actor autonom, înzestrat cu conștiință, ce are interesul major de a-și organiza viața în conformitate cu ideile sale despre conducerea corectă a vieții proprii și despre bine în general, fără vreo intervenție din exterior. Omul își poate urma fără rezerve scopurile propuse doar dacă are convingerea că ele sunt raționale și dacă le-a ales dintre opțiunile posibile pe baza aprecierii personale. Pentru exercitarea acestui proces în condițiile egalității morale și fără să ajungă în conflict cu sine însuși, individul are nevoie de un mediu social care să facă posibilă, pe de o parte, autoaprecierea în legătură cu forma de viață aleasă – adică să-i întărească convingerea că „merită să persevereze în legătură cu planul de viață ales" (Rawls) – și care să ofere, pe de altă parte, condițiile sociale necesare cântăririi individuale a opțiunilor și ale luării înțelepte a deciziilor[1].

Dat fiind faptul că în viață se întâmplă deseori să ne propunem scopuri sau să alegem a ne alinia la norme care nu sunt aprobate de către cei din jur, pare justificată întrebarea de ce nu am putea lăsa această decizie la latitudinea unei autorități externe – guvernul, de exemplu –, care, în baza unei concepții unice privind modul cel mai corect de conducere a vieții, ar putea preveni ca oamenii să-și ghideze viața după scopuri iraționale, nevrednice sau irealizabile. Nenumărate argumente susțin afirmația că, din punctul de vedere al statului, nu există motive pentru care alegerea acestei căi n-ar fi salutară[2], iar din punctul de vedere al individului, experiența arată că limitarea paternalistă a libertății nu duce la nici un rezultat: viața indivizilor nu va fi mai plină de succese dacă se desfășoară sub semnul alinierii la niște scopuri considerate de indivizi străine de ei înșiși, impuse de autorități din

1. Vezi *Liberalism, Community and Culture*, pp. 163-164.
2. Dworkin, de exemplu, spune despre cerința ca guvernul să fie neutru în privința chestiunii conduitei corecte de viață că aceasta reprezintă „moralitatea politică constitutivă a liberalismului". Undeva el scrie următoarele: „deciziile politice trebuie să fie independente, în măsura posibilităților, de toate concepțiile particulare privind conduita corectă de viață sau valorile existențiale. Deoarece membrii unei societăți adoptă poziții diferite în aceste chestiuni, guvernul nu-i poate trata ca fiind egali, dacă preferă o anumită poziție alteia, fie pentru că funcționarii săi cred că o anumită conduită este superioară, fie pentru că majoritatea sau grupul mai puternic acceptă concepția respectivă." Vezi Ronald Dworkin, *Liberalizmus*, în: Mária Ludassy (ed.), *Az angolszász liberalizmus klasszikusai (Clasicii liberalismului anglo-saxon)*, vol. II, Atlantisz Könyvkiadó, Budapesta, 1992, pp. 190-191. A se mai vedea János Kis, „Az állam semlegessége" („Neutralitatea statului"), în *op.cit.*, pp. 71-129.

afară. Dworkin numeşte acest fenomen „constrângerea acordului comun" (*endorsement constraint*), descriindu-l în felul următor: „nici un factor nu contribuie la valoarea vieţii în lipsa acordului comun" şi „este ireală presupunerea că un individ poate să ducă o viaţă mai bună contrar convingerilor sale etice cele mai profunde decât în deplin acord cu acestea"[1].

Posibilitatea alegerii greşite a scopului vieţii aruncă lumină şi asupra altor faţete ale libertăţii individuale. Având în vedere că putem greşi în privinţa motivelor acţiunilor noastre şi la aprecierea consecinţelor posibile ale acestora, din punctul de vedere al libertăţii individuale are importanţă majoră faptul că – la nevoie – putem reveni asupra scopurilor însuşite şi asupra deciziilor de valoare adoptate, reconsiderându-le prin prisma experienţelor nou câştigate, împreună cu noţiunea de bine după care ne-am ghidat până în acel moment, dacă este cazul. Fiabilitatea concepţiei noastre despre conducerea corectă a vieţii şi prezumţia că se poate reveni asupra ei constituie un principiu de bază important al liberalismului, împărtăşit de cei mai mulţi autori[2].

În baza acestor considerente, Kymlicka ajunge la o primă concluzie, şi anume că, în fond, există două condiţii importante ca individul să-şi găsească drumul în labirintul problemelor legate de chestiunea conduitei corecte în viaţă. Prima condiţie se referă la faptul că trebuie asigurate circumstanţele libertăţii în care individul îşi poate organiza viaţa după propria convingere, în funcţie de crezul personal privind binele şi corectitudinea, fără ca aceste opţiuni să aibă drept consecinţe discriminarea sau represaliile. Cealaltă condiţie este legată de libertatea care trebuie asigurată individului aşa încât el să poată reveni asupra acestor convingeri şi să le poată reconsidera prin prisma oricărei informaţii sau experienţe noi sau pe baza unui model transmis prin cultură. În consecinţă, individul trebuie să aibă acces la toate informaţiile relevante cu privire la alternativele posibile ale conduitei de viaţă şi trebuie să fie liber să-şi poată forma, fără constrângeri, propriile opinii legate de acestea. Iată, pe scurt, condiţiile care ne permit să ne informăm asupra formelor de viaţă alese de ceilalţi şi să judecăm valoarea lor[3].

---

1. Ronald Dworkin, „Liberal Community", în: *California Law Review*, vol. LXXVII, nr. 3, 1989, p. 486, citat de Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 81.
2. Acest principiu este, de exemplu, elementul central al metodei filosofice elaborate de K. Popper.
3. Kymlicka dă ca exemplu în acest sens libertatea de exercitare a religiei, pentru a ilustra consecinţele celor spuse. Într-o societate liberală, libertatea garantată a credinţei înseamnă deopotrivă că indivizii îşi pot urma nestingheriţi credinţa liber aleasă – pot desfăşura activitatea de prozelitism pentru a convinge noi enoriaşi (*proselytization*) şi îşi pot exprima în mod public îndoielile legate de tezele bisericii lor (*herezy*) –, respectiv că ei îşi pot părăsi comunitatea religioasă,

Următoarea întrebare pe care autorul nostru o analizează se referă la originea convingerilor, atât de importante pentru modul corect de conducere a vieții, și la împrejurările în care se formează, de fapt, concepția privind binele. Liberalismul accentuează în chip special importanța libertății alegerii – atenția concentrându-se, de obicei, asupra faptului că scopurile existențiale al individului trebuie să rezulte în urma unor decizii suverane. Analiștii sau interpreții sistemului de idei liberale omit însă, de cele mai multe ori, să ia în considerare faptul că, în general, *contextul alegerii* nu este o chestiune de opțiune. Rawls, de exemplu, admite că alternativele privind idealurile de viață sunt încercate și puse la dispoziție „de către mulțimea nenumărată a indivizilor și uneori chiar de către generații întregi", dar marele filosof liberal nu trage de aici acele concluzii pe care Kymlicka le crede necesare. El este de părere că acest *context al opțiunilor* e, de fapt, o parte importantă a moștenirii noastre culturale. Idealurile de viață pentru care individul poate opta nu sunt date sub forma unor modele comportamentale izolate, accesibile, unul câte unul, în egală măsură pentru toți și independente de context, ci sunt definite *prin cultură*, având un conținut care se cere interpretat. Modelele sunt transmise, deci, pe calea narațiunilor, care le ataşează judecăți de valoare și al căror cerc mai mult sau mai puțin larg devine disponibil în cursul socializării. În momentul luării deciziei privind modul corect de conducere a vieții, ne plasăm, de fapt, în mijlocul nărațiunilor culturale sau al „povestirilor comunitare", încercând să ne însușim roluri care ne-au impresionat profund – sau, într-un caz mai nefericit, ne-au fost impuse – de-a lungul procesului educării. Limba, conștiința istorică a comunității și tradiția spirituală reprezintă, deci, condiții extrem de importante pentru luarea deciziei înțelepte privind alegerea idealului de viață. În lipsa acestor condiții nu putem avea acces la mulțimea modelelor disponibile și – mult mai important – fără sistemul de valori transmise prin cultură nu putem judeca valoarea alternativelor eligibile. Opțiunea privind modul corect de conducere a vieții nu se poate reduce la decizii formulate în termeni abstracți și independenți de contextul cultural: dimpotrivă, opțiunile de această natură pornesc de la interpretarea și analiza

---

alăturându-se unei alte biserici sau devenind atei (*apostazy*). Există însă exemple – în special în cazul Islamului – în care se poate vorbi de libertatea credinței în sensul acceptării prezenței altor religii, dar sunt interzise părăsirea bisericii, negarea publică a tezelor ei sau prozelitismul. Conform prevederilor Declarației Universale a Drepturilor Omului privind libertatea conștiinței, mai multe state islamice au cerut ca aceste prevederi să fie interpretate în așa fel încât ele să nu se refere și la libertatea schimbării credinței. Constituția egipteană, de pildă, garantează libertatea conștiinței fără să includă posibilitatea părăsirii bisericii. Vezi *Multicultural Citizenship*, p. 82.

critică – mai mult sau mai puţin conştientă – a structurii culturale, presupunând trecerea în revistă a opţiunilor posibile şi clasificarea lor în funcţie de sistemul de valori propriu.

Concluzia care se poate desprinde din cele de mai sus referitor la liberalism este – în opinia autorului – aceea că, dacă liberalismul ar fi consecvent, ar acorda o atenţie mult mai mare în cadrul analizei problemei apartenenţei culturale (*cultural membership*): „nu pentru că problema ar avea vreun statut moral intrinsec, ci pentru că numai în condiţiile apartenenţei la un cadru cultural bogat şi sigur pot conştientiza indivizii, la un nivel acceptabil al fidelităţii existenţiale, opţiunile disponibile, fiind capabili să cântărească în mod raţional valoarea lor doar în aceste circumstanţe"[1].

Se iveşte, deci, întrebarea firească de ce Rawls, ajuns şi el aproape – cum am arătat – de recunoaşterea *precondiţionării culturale a libertăţii*, nu a inclus apartenenţa culturală pe „lista fundamentală a bunurilor primordiale"[2]. În opinia lui Kymlicka, apartenenţa culturală ar trebui să figureze

---

1. Vezi *Liberalism, Community and Culture*, p. 165. Kymlicka face referire în context la un studiu de caz efectuat în rândul indienilor *inuiţi*, care a demonstrat că destabilizarea situaţiei culturii duce la disfuncţii în transmiterea tradiţiei rolurilor sociale şi are ca efect apariţia în rândul tinerilor a pierderii motivaţiei sau chiar a tendinţei spre disperare şi a atitudinii de neglijare a realităţii. *Cf.* A. Seltzer, „Acculturation and Mental Disorder in the Inuit", *Canadian Journal of Psychiatry*, vol. XXV, 1980, citat de Kymlicka, *ibid.*
2. Rawls defineşte în felul următor conceptul de bun primordial: „Chiar dacă cetăţenii nu adoptă aceeaşi concepţie cuprinzătoare (şi acceptabilă), completă în privinţa finalităţii şi angajamentelor, două lucruri sunt suficiente ca ideea avantajului acceptat de comun acord să existe: în primul rând, cetăţenii trebuie să împărtăşească aceeaşi credinţă politică despre ei înşişi ca persoane libere şi egale între ele; în al doilea rând, pentru punerea în practică a ideilor lor cuprinzătoare (şi acceptabile) privind binele – indiferent cât de mult se deosebesc acestea sub aspectul tezelor religoase şi filosofice – să fie necesare aproximativ aceleaşi bunuri primordiale, adică aceleaşi drepturi elementare, libertăţi şi posibilităţi, respectiv aceleaşi instrumente sociale, cu alte cuvinte venituri şi bunuri materiale, care se află la temelia socială comună a autoaprecierii. (...) Lista fundamentală a bunurilor primordiale (ce se poate extinde la nevoie) cuprinde cinci elemente: 1. drepturile şi libertăţile fundamentale, care, de asemenea, se pot enumera; 2. libertatea mişcării şi posibilitatea alegerii libere a ocupaţiei în condiţiile existenţei oportunităţilor variate; 3. autorităţile şi privilegiile legate de îndeplinirea unor funcţii şi poziţii responsabile în instituţiile politice şi economice ale structurii de bază a societăţii; 4. veniturile şi bunurile materiale; 5. bazele sociale ale autoaprecierii. (...) Bazele sociale ale autoaprecierii sunt descrise prin concepte referitoare la instituţii, fiind completate cu elementele culturii politice publice, cum ar fi recunoaşterea şi acceptarea publică a principiilor echităţii". *Cf.* John Rawls, *A helyes elsődlegessége és a jó eszméi (Primordialitatea binelui şi conceptele de bază ale acestuia)*, în: Mária Ludassy (ed.), *op.cit.*, pp. 253-254.

pe lista amintită a bunurilor speciale tocmai ca o consecință a argumentelor lui Rawls, fiindcă legătura strânsă dintre apartenența culturală și aprecierea de sine a individului ar îndreptăți fără nici un dubiu acest lucru. Societatea liberală – după Rawls – „dorește, practic, să evite cu orice preț circumstanțele sociale capabile să submineze aprecierea de sine"; or, desființarea apartenenței culturale este tocmai una dintre aceste circumstanțe. Explicația pe care o găsește Kymlicka la această inconsecvență – având consecințe importante, după cum vom vedea în cele ce urmează, privind relația dintre liberalism și dreptatea etnoculturală – este aceea că Rawls, asemenea celor mai mulți autori liberali, pornește de la premisa tacită a coincidenței conceptului de *națiune politică* cu conceptul *națiunii culturale*, apreciind că apartenența culturală nu are nici o semnificație din punctul de vedere al exercitării drepturilor de libertate. Dacă renunțăm la această premisă și luăm în considerare diviziunea etnoculturală reală a celor mai multe societăți moderne, vom avea posibilitatea să recunoaștem în apartenența culturală – care este, de fapt, unul dintre bunurile primordiale, scăpat din vedere de cei mai mulți autori liberali – sursa ignorată a unei categorii importante de inegalități și nedreptăți sociale[1].

După ce am reușit să aducem argumente convingătoare în favoarea importanței apartenenței culturale relativ la idealul libertății, se arată necesară definirea conceptului de *cultură* în conformitate cu principiile liberale fundamentale. Sarcina, firește, nu este una simplă, fiindcă nu prea există nici un alt concept care să fi rezistat cu atâta înverșunare tentativelor de a ajunge la un consens terminologic[2]. Prin urmare, autorul nostru nici

1. *Liberalism, Community and Culture*, pp. 166, respectiv 178.
2. Prin această opțiune terminologică, autorul teoriei liberale a drepturilor minoritare se situează în spațiul spiritual al *antropologiei interpretative*, ce își are originile intelectuale în lucrările lui W. Dilthey, respectiv M. Weber, și care a devenit punctul de pornire al dezvoltării, în anii '70 – '80, în antropologia americană, sub influența lui Parsons, care i-a îndemnat pe câțiva dintre studenții săi – R. Bellah și C. Geertz în primul rând – să cerceteze fenomenul culturii urmând recomandările metodologice ale lui Weber: să reconstruiască adică, prin comprehensiune, opțiunile umane disponibile în cadrul unui grup. Lucrarea lui Geertz, *The Interpretation of Cultures* (1973), este fundamentală în acest sens. Pentru Geertz, cultura reprezintă totalitatea semnificațiilor prin intermediul cărora membrii grupului înțeleg, gândesc și descriu comportamentul, evenimentele și instituțiile care constituie contextul lor existențial. Cultura are totodată un caracter public, ea transpărând în acțiunile, interpretările, ritualurile și comportamentul interactiv ale oamenilor. În interpretarea lui Geertz, rolul fundamental al culturii e acela de a „impune semnificații asupra existenței": „cultura este totalitatea sistemelor semnificative cu ajutorul cărora omenirea, sau un grup particular, își menține coeziunea (valorile și identitatea, interacțiunea cu lumea)". *Cf.* C. Geertz, *op.cit.* Acest punct de vedere va avea, după cum urmează să aflăm, o semnificație aparte din perspectiva teoriei liberale a drepturilor minoritare.

nu se străduieşte să identifice *substanţa* acestei idei, ci alege calea propusă de Gellner, concentrându-şi atenţia asupra *funcţiilor* îndeplinite de conceptul de cultură în viaţa comunităţilor[1]. Astfel, el foloseşte conceptul de cultură în sensul *contextului opţiunii libere*, şi nu ca sinonim al *caracterului* în sens istoric al unei comunităţi.

Acest mod de definire a conceptului de cultură – drept context al alegerii libere – şi deosebirea atentă a acestuia de accepţiunile uzuale ale termenului au câteva consecinţe importante. Dacă am utiliza conceptul de cultură în sensul particularităţilor distinctive sau în cel al *caracterului unei comunităţi*, ar însemna că orice schimbare apărută în contextul normelor, valorilor şi instituţiilor ar genera sentimentul că există o ameninţare la adresa culturii. Reflexele comunitare ce se declanşează în situaţii asemănătoare, de protejare a culturii în faţa ameninţărilor, nu ar contribui deloc la confortul şi securitatea libertăţii opţiunilor indivizilor, ci ar duce în mod inevitabil la limitarea acestora. În schimb, conceptul de cultură utilizat în sensul *contextului opţiunilor* permite interpretarea conform căreia o comunitate culturală va persista şi dacă membrii săi dispun de libertatea de a

---

Conceptul de cultură utilizat de Kymlicka se înrudeşte cu numeroase alte abordări. El conţine, de exemplu, elemente din definiţia *normativă* a culturii, propusă de C. Kluckhohn şi W.M. Kelly: „Cultura constă din modele implicite şi explicite, raţionale, iraţionale şi nonraţionale, care există la un moment dat ca ghiduri potenţiale (...). Sistemele de cultură pot fi considerate, pe de o parte, produse ale acţiunii, pe de altă parte, elemente ce condiţionează acţiunea viitoare." *Cf.* C. Kluckhohn – W.M. Kelly, „The Concept of Culture", în: *The Science of Man in the World Crisis*. Conceptul de cultură utilizat de Kymlicka se înrudeşte totodată cu abordarea *funcţională* a lui Malinowski: „Cultura este un tot integral, constând din bunuri de consum, drepturi constituţionale acordate diverselor grupuri sociale, idei şi meşteşuguri, credinţe şi obiceiuri. Indiferent dacă examinăm o cultură foarte simplă, primitivă, sau o cultură foarte complexă şi dezvoltată, ne lovim de acest vast mecanism – în parte material, în parte uman, spiritual – cu ajutorul căruia omul poate rezolva problemele specifice cu care este confruntat." – B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*. Acelaşi concept are semnificaţii ce se suprapun parţial şi cu accepţiunea *simbolică* a culturii, elaborată de C. Lévi-Strauss: „Orice cultură poate fi considerată un ansamblu de sisteme simbolice de prim rang, între care regulile patrimoniale, raporturile economice, arta, ştiinţa, religia. Toate aceste sisteme urmăresc să exprime anumite aspecte ale realităţii fizice sau ale realităţii sociale, cât şi relaţiile pe care aceste două tipuri de realitate le întreţin între ele şi pe care sistemele simbolice le întreţin unele cu altele." *Cf.* C. Lévi-Strauss, „Introduction a l'œuvre de Marcel Mauss", în: *Sociologie et Antropologie*. Citatele au fost reproduse din lucrarea Rodica Topor – Florica Diaconu – Georgeta Marghescu, *Cultură. Termeni şi personalităţi. Dicţionar*, Editura Vivaldi, Bucureşti, 2000, pp. 31, respectiv 65-67.

1. Expresia folosită în original este „...*what culture* does *for its members*", *op.cit.*, pp. 180-181, nota 2.

schimba caracterul culturii, pe baza ideilor pe care le au în legătură cu modul corect de conducere a vieții și în urma deciziilor de reevaluare a opțiunilor anterioare luate pe acest fond[1].

Funcțiile culturii, concepută în acest sens, sunt îndeplinite în condițiile modernității de *cultura societală* deja prezentată. Cultura societală, cum am văzut în capitolul 6.2., este caracteristica unei comunități naționale care a încheiat cu succes o etapă importantă a proiectului de construcție națională. Ea presupune o limbă comună, este concentrată într-un teritoriu dat și cuprinde, prin sistemul său de instituții și conținuturile transmise de acestea, toate domeniile vieții sociale, de la sfera publică până la universul obiceiurilor vieții particulare. Prin transmiterea unor oportunități accesibile tuturor, cultura societală îndeplinește, în ultimă instanță, rolul contextului alegerilor, transmițând și acele opțiuni clare și pline de semnificații care pot fi luate în considerare de către membrii comunității cu ocazia luării deciziilor importante pentru modul lor de viață. În același timp, cultura societală este suficient de „subțire" pentru ca toate aceste opțiuni să nu fie prevederi obligatorii, să nu fie interpretabile drept componente ale *caracterului culturii* care necesită protecție, ci să reprezinte alternative ce pot fi evaluate cu același succes de oricine, cu ajutorul „dicționarului tradițiilor și al convențiilor disponibil tuturor" (Dworkin). În opinia lui Kymlicka, deciziile personale cu privire la o viață demnă, care merită să fie trăită, și un mod corect de viață ce aduce aprecierea celor din jur nu pot fi luate *în afara* cadrului asigurat de cultura societală și ignorând rolul de mediere și interpretare jucat de aceasta. Tocmai prin acest rol devine posibil pentru fiecare dintre noi să optăm în deplină cunoștință de cauză pentru unul dintre modelele de viață acumulate de-a lungul istoriei și conservate prin narațiunile comunitare pentru generațiile următoare. Astfel interpretând lucrurile, cultura societală nu este altceva decât *premisa libertății individuale*.

---

1. Pentru a ilustra semnificația acestei distincții, autorul dă ca exemplu „revoluția silențioasă" a comunității franceze din Canada din anii '60. Înainte de schimbări, societatea minoritară franceză din Canada se caracteriza aproape exclusiv printr-o cultură rurală, catolicism, un sistem educațional conservator și o cultură politică conservatoare (condusă monolitic de partidul Union Nationale). În urma unui rapid proces de liberalizare, societatea din Québec-ul de astăzi reflectă aceeași diversitate vie a formelor existențiale ca oricare altă societate majoritară modernă. În opinia lui Kymlicka, schimbarea se datorează modificării concepției privind conduita de viață a majorității francezilor canadieni. Deși schimbarea a fost profundă și spectaculoasă, existența ca atare a comunității franceze din Canada nu a fost periclitată nici o clipă. *Caracterul* culturii franceze a suferit schimbări serioase, însă cultura concepută în sensul *contextului opțiunii libere* va continua să-și îndeplinească rolul la fel ca înaintea schimbării. Vezi *op.cit.*, p. 167.

A pleda pentru importanţa apartenenţei culturale în contextul libertăţii individuale nu poate fi, deci, etichetat ca aliniere la un punct de vedere neliberal. Prin raţionamentul reprodus în cele de mai sus nu se avansează ideea că individul ar fi mai puţin important decât comunitatea sau că o comunitate ar fi îndreptăţită să îngrădească libertatea individuală a membrilor săi în privinţa deciziilor acestora referitoare la o viaţă bună, din nevoia de conservare a „purităţii" culturii. Acest raţionament afirmă doar că apartenenţa culturală joacă un rol major în înlesnirea opţiunii pentru una dintre variantele modului de viaţă corect, ceea ce concretizează de fapt, conform celor amintite mai sus, libertatea individuală. În consecinţă, faptul că statul ia sau nu în considerare apartenenţa culturală are implicaţii privind tratamentul egal rezervat cetăţenilor săi şi, prin aceasta, în cazul unui alt principiu liberal de bază, şi anume, respectarea fără discriminări a diferitelor interese.

Constatările de până acum privind premisele culturale ale opţiunilor individuale pot fi considerate paşi importanţi făcuţi pe calea motivării liberale a drepturilor specifice de grup. Pentru a putea beneficia de întregul potenţial al libertăţii sale, individul are nevoie de informaţii, respectiv de condiţiile sociale ale opţiunii neîngrădite. Cultura societală asigură cadrul general al acestor condiţii. Dacă referitor la diferitele variante instituţionalizate ale drepturilor specifice de grup se poate demonstra că ele îndeplinesc funcţii similare, respectiv lărgesc cadrul dat al existenţei comunitare în favoarea libertăţii, atunci rolul lor poate fi considerat întemeiat inclusiv în teoria liberală a dreptăţii etnoculturale.

Următoarea problemă cu care argumentaţia referitoare la importanţa, din perspectiva principiilor liberale de bază, a apartenenţei culturale trebuie să se confrunte este întrebarea: de ce tocmai cultura proprie are o însemnătate aparte pentru libertatea individuală şi de ce nu ar putea fi preluat acest rol de o cultură asimilată la o vârstă mai înaintată în decursul vieţii individului? Chestiunea este interesantă, cu atât mai mult cu cât semnele ataşamentului faţă de cultura proprie apar mai pregnant în cazul societăţilor trecute de perioada modernizării şi liberalizate într-o mai mare măsură, în care membrii lor sunt diversificaţi în privinţa opţiunilor referitoare la modul de viaţă corect, iar identitatea culturală a acestora este din ce în ce mai „subţire" şi diferenţiată.

În urma „revoluţiei tăcute" din anii '60 a francezilor din Canada, cauzatoare a liberalizării rapide şi profunde a comunităţii respective, opţiunile personale şi politice ale canadienilor de cultură engleză şi franceză s-au apropiat considerabil – în privinţa valorilor morale fundamentale, a prestigiului diverselor domenii de ocupaţie, a concepţiei referitoare la drepturile angajaţilor, la rolul şi competenţele guvernului, la drepturile populaţiilor

băştinaşe sau la egalitatea dintre sexe –, în timp ce divergenţele dintre francezii din Québec s-au înmulţit şi s-au aprofundat. Procese similare au avut loc şi în Europa: modernizarea şi liberalizarea din Europa Occidentală au apropiat culturile naţionale, conferindu-le din ce în ce mai multe trăsături comune, şi, simultan, au adâncit diviziunile interne din interiorul culturilor naţionale. Spania, de pildă, a devenit mai diversificată în ce priveşte structura internă şi mai asemănătoare cu Franţa sau Germania sub aspectul criteriilor civilizaţiei industriale moderne, secularizate, şi ale societăţii de consum.

În ciuda aşteptărilor legate de modernizare şi în pofida ideilor preconcepute cu care fenomenul este interpretat în mod preponderent, în decursul acestor procese un singur element nu şi-a pierdut din importanţă, şi anume conştiinţa identităţii etnoculturale. Dimpotrivă, în paralel cu liberalizarea, se putea vorbi aproape peste tot în lume despre creşterea intensităţii sentimentelor naţionale. Pluralizarea şi trecerea la un grad de toleranţă mai mare a culturilor, ca şi o comunicare mai intensă între acestea, nu au diminuat dorinţa oamenilor de a-şi trăi viaţa în cadrul culturii proprii[1].

Cum se explică, aşadar, că individul care beneficiază de libertatea deplină ce i-a fost conferită de către liberalism în privinţa alegerii modului de viaţă corect ţine, totuşi, atât de mult la cultura şi limba proprie? Unde îşi are originea această dorinţă a oamenilor – contrară liberalismului şi iraţională după mulţi – de a prefera autonomiei individuale identităţile de grup moştenite?

Încercând să găsească un răspuns cât mai nuanţat la aceste întrebări, autorul volumului *Multicultural Citizenship* trece în revistă puncte de vedere exprimate de diverşi autori, detaliindu-le mai mult sau mai puţin exhaustiv[2]. Punctele de vedere prezentate sunt fără excepţie autentice şi, deşi

---

1. Fenomenul este interpretat de mulţi teoreticieni ca o consecinţă a fenomenului globalizării. Deşi nu neagă rolul jucat de globalizare în acest sens, Kymlicka nu împărtăşeşte acest punct de vedere.
2. Din Rawls apare, de pildă, următorul citat: „...părăsirea unei ţări este un pas ce comportă, de obicei, consecinţe grave: înseamnă renunţarea la societatea şi cultura în care am fost crescuţi, a căror limbă o folosim, în grai şi cuget deopotrivă, ca să ne înţelegem pe noi înşine, semnificaţia scopurilor şi a valorilor noastre; renunţăm la cultura şi societatea ale căror istorie, obiceiuri şi norme sunt definitorii pentru modul în care ne găsim locul în societate ...". Prin urmare, legăturile culturale sunt atât de puternice, încât e recomandabil să acceptăm următoarea idee: „oamenii se nasc într-o anumită societate şi o anume cultură, şi e de la sine înţeles să trăiască o viaţă întreagă în cadrul dat." Pasajele citate din Rawls sunt reproduse în *Multicultural Citizenship*, pp. 86-87. Kymlicka face referire şi la John Edwards, care spunea că abilitatea lingvistică comunicativă nu se limitează exclusiv la aspectele pragmatice ale sensului, ci presupune şi un bagaj de cunoştinţe

aruncă lumină asupra elementelor esenţiale ale problematicii, imaginea de ansamblu schiţată nu izbuteşte să convingă. Acest lucru este, aparent, conştientizat de către Kymlicka însuşi, care îşi rezumă astfel concluzia: „Fără nici un dubiu, fiecare factor amintit îşi are rolul în motivarea ataşamentului cultural al oamenilor. Eu cred că acest ataşament are de-a face cu natura adânc ascunsă a existenţei umane şi cu felul în care oamenii, ca fiinţe culturale, simt nevoia să dea un sens lumii în care trăiesc, iar o abordare cuprinzătoare a aceastei probleme ar necesita elemente de psihologie, sociologie, lingvistică, filosofia cunoaşterii, dar, poate, şi de neurologie"[1]. Se pare deci că problema întâlnită – deşi e inevitabilă pentru demersul investigativ întreprins – depăşeşte, totuşi, competenţele filosofiei politice normative.

În cadrul primei *Prelegeri Spinoza*, Kymlicka revine asupra problemei, referindu-se, de această dată, la ea ca la *„paradoxul naţionalismului liberal"*[2]. Cum se poate explica ataşamentul nonliberal al indivizilor la o cultură liberalizată? Dacă o cultură este liberalizată, atunci membrii culturii respective vor avea în mod inevitabil posibilitatea să critice – şi chiar să refuze – anumite forme ale vieţii tradiţionale, inclusiv conceptele „prescrise" ale modului de viaţă corect, ceea ce, după un timp, va avea drept rezultat pierderea treptată a caracterului unic şi marcant al identităţii culturale. Membrii culturii în cauză vor fi din ce în ce mai puţin caracterizaţi prin idei comune referitoare la viaţa bună şi corectă şi vor începe să

„inexprimabile" lingvistic, fiind vorba de fundalul istoric şi cultural al înţelesurilor. „Doar cei născuţi în comunităţile respective sunt capabili să participe întru totul la interacţiunea comunicativă extinsă" – afirmă Edwards. *Cf. op.cit.*, pp. 214-215, nota 14. După A. Margalit şi J. Raz, apartanenţa culturală are o însemnătate uriaşă, pentru că ţine de identificarea cu un grup, şi nu de performanţă. „Identificarea este mai sigură, fiind mai puţin expusă riscurilor, dacă nu e legată de performanţă. Deşi performanţa are rolul său în felul cum oamenii îşi percep propria identitate, se pare, totuşi, că ideea noastră despre identitate depinde în mai mare măsură de criteriul apartenenţei unui grup, decât de performanţă. Identificarea sigură, la acest nivel, este extrem de importantă din punctul de vedere al eficacităţii individului." – afirmă cei doi. *Cf. op.cit.*, p. 89. Invocându-l pe Benedict Anderson, Kymlicka mai spune şi că identitatea naţională joacă un rol în capacitatea noastră de a ne transcende calitatea de muritori, integrându-ne într-o continuitate care se pierde în negura vremurilor, dar, în acelaşi timp, arată spre viitorul fără sfîrşit. *Cf. op.cit.*, p. 90.

1. *Ibid.*
2. Termenul este utilizat, printre alţii, şi de Andrei Roth, în contextul discutării procesului de modernizare întârziat şi contradictoriu din Europa Centrală şi de Est. Vezi A. Roth, *Naţionalism sau democratism?*, Liga PRO EUROPA, Târgu-Mureş, 1999, pp. 17-18.

asimileze din ce în ce mai multe obiceiuri şi convingeri pertinente ale altor culturi liberalizate. Cum se poate rezolva acest „paradox"?

În opinia lui Kymlicka, există, practic, două căi de rezolvare a dilemei. Prima presupune etichetarea ataşamentului comunităţilor tradiţionale faţă de cultura proprie drept ceva profund nonliberal, argumentând că respectiva atitudine este depăşită din punct de vedere istoric. În baza acestei convingeri, orice tentativă de susţinere a loialităţilor de acest gen se opune curentelor progresiste ale dezvoltării umanităţii. Ca urmare, toate iniţiativele instituţionalizate întreprinse în vederea recunoaşterii politice şi a protejării aparteneţei culturale trebuie considerate nelegitime şi trebuie intervenit prin mijloacele legale permise pentru a le împiedica. Cazurile din Québec, Flandra, Scoţia, Catalonia sau Ţara Bascilor trebuie tratate ca nişte perturbări locale ale ordinii mondiale, a lumii aflate pe calea globalizării, urmând să fie „rezolvate" în timp de curentele progresiste ale istoriei. În plus, autorităţile tuturor statelor recunoscute de comunitatea internaţională, pornite pe calea liberalizării, au la dispoziţie toate mijloacele legale ca să rezolve conflictele etnopolitice similare, cu scopul de a preveni apariţia unor perturbări asemănătoare.

Această variantă a rezolvării paradoxului ataşamentului nonliberal la cultura proprie echivalează, de fapt, cu soluţionarea problemei prin eliminarea surselor diversităţii etnoculturale şi, ca atare, permite recurgerea la metodele de gestionare a conflictelor etnopolitice prezentate în subcapitolele 1.2.1-1.2.4, adică la purificarea etnică, evacuările forţate, schimburile forţate de populaţie sau asimilarea forţată.

„Paradoxul" poate fi depăşit, însă, opinează Kymlicka, şi pe o altă cale. În principiu, putem raţiona şi în felul următor: ataşamentul oamenilor faţă de cultura proprie nu înseamnă nicidecum o conexiune contrară spiritului liberal la o identitate gata primită şi prescrisă de o tradiţie oarecare, ci un ataşament firesc faţă de contextul ce reprezintă cadrul natural al afirmării autonomiei individuale, şi anume, *cultura societală*, în sânul căreia deciziile personale privind modul de viaţă corect devin posibile. Indivizii autonomi ţin la identitatea lor etnoculturală nu *în ciuda* „subţirimii" sale, ci tocmai *din această cauză*, deoarece cultura liberalizată, mai tolerantă şi mai primitoare, asigură contextul alegerii libere pline de sens, care oferă şi sentimentul aprecierii de sine şi de către anturaj[1].

Dacă se alege această cale de soluţionare a paradoxului, vom avea prilejul să recunoaştem că iniţiativele minorităţilor naţionale privind

1. În acest context, Kymlicka îl citează de mai multe ori pe Ernest Barker, care spunea că „bazele cauzei libertăţii sunt asigurate de autonomia comunităţilor naţionale". A se vedea *States, Nations and Cultures*, p. 40.

obţinerea dreptului la autoguvernare nu pot fi etichetate ca nonliberale sau ca tendinţe antiprogresiste, ci, dimpotrivă, trebuie apreciate ca dovezi ale năzuinţei minorităţilor de a păşi pe calea modernizării şi trebuie înţeles că ele sunt interesate, în fond, în crearea cadrului propice afirmării *autonomiei individuale*.

Dacă revenim la forma iniţială a problemei – cum se explică ataşamentul individului faţă de cultura proprie – şi ţinem cont de toate cele spuse până acum, avem posibilitatea să surprindem o particularitate ciudată a problematicii în discuţie. Şi anume, faptul că această întrebare se iveşte îndeobşte în contextul minorităţilor naţionale şi al grupurilor etnice, deşi este la fel de legitimă şi în contextul naţiunilor majoritare[1]. Chiar dacă întrebarea referitoare la substanţa problemei poate fi considerată ca depăşind competenţele filosofiei politice, afirmaţia că minorităţile naţionale şi grupurile etnice dau dovadă de ataşament faţă de particularităţile lor etnoculturale şi identitatea naţională proprie *din aceleaşi motive* ca naţiunile majoritare poate fi acceptată, din punct de vedere procedural, ca un răspuns relevant. Respingerea acestui răspuns – sau chiar a caracterului întemeiat al întrebării formulate astfel – nu înseamnă altceva decât susţinerea vădită, pe cale normativă, a inechităţilor şi nedreptăţilor etnoculturale.

Dacă reflectăm asupra aceleiaşi probleme din perspectiva naţiunilor majoritare – formatoare de stat –, putem descoperi o altă trăsătură interesantă a tradiţiei liberale şi ne putem convinge din nou că liberalismul – cel puţin în accepţiunea din a doua jumătate a secolului nostru – este un sistem de idei destul de inconsecvent în ceea ce priveşte poziţia sa în chestiunea dreptăţii etnoculturale.

Conform unei concepţii insuficient de articulate, dar cu atât mai răspândite în practica democraţiilor liberale, gânditorii liberali vor să asigure libertatea individului nu în sensul deplasării libere a acestuia peste graniţele lingvistice, culturale, istorice şi de stat, ci prin circulaţia lui nestingherită *în cadrul unei culturi societale date*, alegând fără restricţii între rolurile sociale, valorile şi modurile de viaţă accesibile. Idealul liberalilor este societatea indivizilor liberi şi egali, iar *societatea* relevantă în majoritatea

1. Autorul admite că, în ceea ce priveşte sensibilităţile legate de această chestiune şi consecinţele politice ale acestora, există diferenţe evidente între naţiunile minoritare şi cele majoritare, de care nu se poate face abstracţie. Diferenţa de fond poate fi explicată în esenţă prin caracterul aservit al minorităţilor şi prin vulnerabilitatea statutului lor instituţional. Kymlicka citează în acest sens o afirmaţie atribuită lui George Bernard Shaw: „O naţiune sănătoasă nu e conştientă de naţionalitatea sa, aşa cum nici un om sănătos nu e conştient de oasele sale. Însă dacă naţionalitatea unei naţiuni e frântă, ea nu se va putea gândi la altceva decât la restaurarea situaţiei." *Cf. op.cit.*, p. 41, nota 32.

cazurilor este *națiunea*, presupusă în mod tacit ca fiind omogenă. Membrii națiunilor liberale sunt interesați de libertatea și egalitatea în cadrul culturii societale ce cuprinde întreaga societate, dar sunt dispuși să renunțe la extinderea libertății și egalității dincolo de granițele acesteia, în vederea protejării culturii proprii de intruși și a conservării națiunii ca atare[1].

Într-adevăr, o contradicție stranie, de cele mai multe ori trecută cu vederea, a liberalismului angajat în promovarea ideii de universalitate este aceea că rareori găsim un liberal respectabil care să militeze pentru o ordine internațională bazată pe desființarea granițelor, cu toate că aceasta ar fi calea cea mai sigură de a ridica, dintr-o dată, principiile libertății și egalității la rangul de idee universală. Creșterea dramatică a numărului cetățenilor care și-ar alege astfel în mod liber forma de viață – printre altele, și locul unde ar prefera să trăiască – ar avea în mod inevitabil și consecințe nedorite: în anumite regiuni ale lumii, cel puțin, din cauza numărului mare de imigranți, perpetuarea culturii societale inițiale ar deveni incertă.

Confruntați cu această dilemă, majoritatea liberalilor se situează pe următoarea poziție, discutabilă în privința raportării ei la liberalism: este mai important să asigurăm condițiile de egalitate și libertate în cadrul statului național, chiar dacă acest lucru atrage după sine limitarea libertății de a circula peste granițe, decât să ne aventurăm într-un proiect panliberal care și-ar propune înlesnirea ca toți locuitorii globului să devină cetățeni egali și liberi ai lumii, riscând astfel dispariția acelor contexte și condiții culturale, lingvistice cu care oamenii sunt obișnuiți[2]. Prin urmare, majoritatea gânditorilor liberali consideră de la sine înțeles faptul că unitatea de bază a teoriei politice liberale, *națiunea* – considerată în mod tacit omogenă –, respectiv bunurile primordiale ale libertății și egalității pot îmbrăca o singură formă relevantă din punctul de vedere al liberalismului, și anume, cea dezvoltată în cadrul culturii societale[3]. Pierderea din vedere a diferențelor dintre națiunea politică și comunitățile etnoculturale deschide însă, cum am văzut, calea spre nedreptățile etnoculturale, îndreptând atenția spre problema, nerezolvată încă, a inegalității dintre grupuri.

---

1. *Multicultural Citizenship*, p. 93.
2. Pentru puncte de vedere similare, vezi Jeff McMahan, „The Limits of National Partiality", Thomas Hurka, „The Justification of National Partiality", Judith Lichtenberg, „Nationalism, For and (Mainly) Against", Stephen Nathanson, „Nationalism and the Limits of Global Humanism", Samuel Scheffer, „Liberalism, Nationalism, and Egalitarism", toate în: R. McKim – J. McMahan (eds), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1997, pp. 107-209.
3. De acest fapt se leagă observația lui Yael Tamir, frecvent citată de Kymlicka, conform căreia „majoritatea liberalilor sunt naționaliști liberali". *Cf.* Yael Tamir, *op.cit.*, p. 139.

Înainte să abordăm această chestiune, trebuie clarificate alte două detalii. Dacă, din punctul de vedere al libertăţii individuale, cultura proprie are o asemenea importanţă, de ce nu ar fi legitimă eventuala pretenţie a grupurilor etnice create de imigranţi privitoare la formarea unei culturi societale proprii? Am rămas datori, totodată, cu o explicaţie referitoare la modul în care teza importanţei acordate de liberalismul reevaluat apartenenţei culturale poate evita acuzaţia de aliniere la comunitarism. Să le luăm pe rând.

Problema privind imigranţii are o importanţă mai mult principială, numai din punctul de vedere al coerenţei teoriei liberale a echităţii etnoculturale, pentru că, aşa cum am văzut, imigranţii nu sunt în majoritatea cazurilor interesaţi de replicarea culturii lor societale originale. Totuşi, problema se justifică teoretic atâta timp cât se poate presupune că, în principiu, ar putea exista un guvern al unei ţări de imigrare care să prefere o politică imigraţionistă ce oferă posibilitatea comunităţilor imigrante să-şi creeze propria cultură societală. La prima vedere, am putea crede că asta s-a întâmplat în cazul coloniştilor din Lumea Nouă. Aparenţele înşală însă, deoarece, chiar şi în acele condiţii, exista o deosebire între colonizare şi imigrare: scopurile şi împrejurările în care s-au produs acestea erau fundamental diferite. *Colonizarea* îşi propunea ca scop replicarea metodică a unui model de societate pe un teritoriu nou, cucerit prin luptă, iar *imigrarea*, chiar în acea formă timpurie, se reducea la o decizie personală, concretizată în renunţarea la o anumită apartenenţă socială şi culturală în vederea integrării într-un cadru social deja existent. Guvernul unei ţări primitoare poate lua, bineînţeles, în unele circumstanţe speciale, decizia de a îndemna imigranţii să se aşeze în anumite regiuni ale ţării în blocuri compacte, oferindu-le drepturi de autoguvernare şi sprijinindu-i prin subvenţii, în vederea creării unei culturi societale noi. După războiul de independenţă din America, de exemplu, pentru o perioadă scurtă de timp s-a ivit posibilitatea ca în statul Pennsylvania cultura germană să fie considerată dominantă[1].

În principiu se poate întâmpla, deci, ca un stat de imigrare să trateze imigranţii ca pe nişte *colonişti*, creând pentru ei colonii, asigurându-le drepturi de folosire a limbii materne şi de autoguvernare şi delimitând graniţele interne în aşa fel încât să existe condiţiile necesare punerii bazelor unor culturi societale aparte. Făcând abstracţie de faptul că, până în prezent cel puţin, nicăieri în lume nu s-a înregistrat un asemenea caz, din punctul de vedere al echităţii etnoculturale nu s-ar putea ridica nici o obiecţie faţă de o asemenea politică imigraţionistă.

1. *Cf. Multicultural Citizenship*, p. 95.

Din perspectiva abordării mele, este important de subliniat că, în baza așteptărilor legate de dreptatea etnoculturală, nu e condamnabil dacă guvernul primitor nu se arată atât de mărinimos și preferă să recurgă la politici de integrare în societatea existentă a imigranților primiți în condiții legale. Imigranții dispuneau de posibilitatea de a participa la cultura societală din țara lor de origine și – făcând uz tocmai de libertatea lor de a opta pentru o viață pe care o consideră mai demnă – au decis să emigreze. Luând această decizie, ei au renunțat la toate drepturile legate de cultura proprie, izvorâte din cetățenia lor originară, astfel că nu mai pot formula pretenții similare, bine întemeiate, în țara de adopție. Ruperea voluntară de apartenența culturală înseamnă, în același timp, și renunțarea la bunul primordial ce li se cuvenea din naștere, și anume, de a-și trăi viața în sânul culturii proprii. Or, dacă imigranții au renunțat o dată la acest bun, din punct de vedere moral cel puțin, ei nu mai pot susține o astfel de pretenție în fața guvernului țării primitoare.

Caracterul consecvent liberal al poziției lui Kymlicka este dovedit de un detaliu interesant: deoarece decizia de emigrare este exclusiv nominală, iar din punct de vedere liberal este de neconceput ca ea să aibă consecințe asupra altora, guvernului țării primitoare îi revine, în opinia sa, o responsabilitate serioasă cu privire la copiii imigranților. În cazul lor nu se poate vorbi de renunțarea voluntară la apartenența culturală sau că decizia ar fi luat naștere în urma unei judecăți temeinice, pe baza unor informații relevante. Față de a doua generație a imigranților, statul care le oferă cetățenie are, deci, obligații speciale: trebuie să le asigure calea cea mai directă – și mai puțin frământată, presărată cu cât mai puține traume – spre dobândirea unei apartenențe culturale autentice[1].

Lucrurile sunt mai complicate, evident, în cazul unei categorii particulare a imigranților, despre care nu se poate spune că ar fi renunțat la casele lor din proprie inițiativă: este vorba de refugiați. În ce-i privește pe aceștia, se întâmplă adesea ca tocmai din pricina asupririi sau a persecuțiilor cu caracter etnocultural să fi fost nevoiți să-și părăsească țara, și în aceste cazuri, în principiu, pretenția lor de a-și reproduce nestingherit undeva, pe teritoriul unei țări primitoare, cultura societală poate fi considerată justificată. Având în vedere însă că la această dată nu se găsește ușor o țară care s-ar angaja voluntar în așa ceva – în cazul kurzilor sau al romilor, de pildă –, o asemenea atitudine nu se poate prescrie nimănui ca obligație morală.

Din punct de vedere formal, situația este similară și în cazurile în care cu greu se poate delimita fără echivoc calitatea de imigrant benevol de cea de refugiat. Având în vedere inegalitățile uriașe pe plan modial în ceea ce

1. *Op.cit.*, pp. 215-216, nota 19.

priveşte distribuirea bunurilor, practic este imposibil de împiedicat, prin prevederi morale, ca, din motive de trai indecent, cineva să se simtă constrâns să renunţe la apartenenţa culturală cuvenită prin naştere. Gestionarea problemei se complică, în ambele situaţii, şi mai mult datorită faptului că, deşi politicile imigraţioniste încearcă să facă faţă provocărilor reprezentate de aceste cazuri, încercând să vină în întâmpinarea pretenţiilor formulate de imigranţi, se creează astfel noi inegalităţi faţă de cei rămaşi acasă, cărora nu li s-a ivit şansa de a se refugia undeva. Problemele de această natură trebuie, deci, tratate mai întâi în ţările unde îşi au originea – nu în ultimul rând, prin garantarea condiţiilor egalităţii etnoculturale.

Această analiză a situaţiei imigranţilor aduce alte argumente în favoarea caracterului întemeiat al distincţiei dintre minorităţile naţionale şi grupările etnice, propusă de către Kymlicka. Pretenţia minorităţilor naţionale de a avea dreptul la o cultură societală proprie poate fi considerată îndreptăţită din punct de vedere moral, faţă de pretenţiile grupurilor etnice create de comunităţile de imigranţi care au renunţat la acest drept din proprie iniţiativă. Acordarea dreptului la autoguvernare pentru minorităţile naţionale, respectiv a drepturilor polietnice pentru comunităţile de imigranţi, poate fi considerată pe deplin justificată, din perspectiva unei teorii a echităţii etnoculturale, din moment ce aceste autorizaţii creează premisele exercitării acelei libertăţi individuale care este de la sine înţeleasă în cazul comunităţilor majoritare. În schimb, refuzul de a acorda aceste drepturi poate avea drept consecinţă subminarea apartenenţei culturale – a contextului, deci, în care autonomia şi libertatea individuală au sens –, ceea ce conduce de regulă la forme mai puţin evidente ale subordonării umane, dar periculoase, totuşi, pentru stabilitatea societăţii.

Nu era greu de prevăzut că o teorie a echităţii etnoculturale concepută în termenii de mai sus se va confrunta cu acuzaţia de a fi – *în fapt* – o teorie comunitară. Nici lui Kymlicka nu-i scapă acest detaliu, el abordând chestiunea în mai multe lucrări.

În *Multicultural Citizenship*, autorul atrage atenţia asupra faptului că interesul primordial al comunitarienilor vizează *bunul comun,* ceea ce are ca efect, în ultimă instanţă, înfruntarea de către membrii comunităţii a anumitor restricţii în ce priveşte opţiunile referitoare la modul de viaţă preferat. În accepţiunea celor mai renumiţi reprezentanţi ai orientării comunitariene, membrii comunităţilor autentice se caracterizează, într-adevăr, prin anumite „scopuri constitutive", care sunt componente fundamentale şi atât de marcante ale identităţii lor, încât nu pot fi supraevaluate de nimeni, nici măcar în numele exercitării dreptului de alegere liberă a concepţiei proprii despre viaţă. Şi aceasta, pentru că o caracteristică definitorie a comunităţii este tocmai existenţa într-un „spaţiu" delimitat a opţiunilor referitoare la

conduita de viață, spațiu ce se cuvine protejat împotriva pericolelor reprezentate de posibilitatea supraevaluării conduitelor considerate caracteristice, pentru a preveni pierderea specificului comunității[1].

Liberalii sunt de acord, în mod evident, că individul nu poate pune sub semnul întrebării, dintr-o dată, tot ce ține de identitatea, de apartenența sa la o comunitate. Ei sunt conștienți și de faptul că o parte însemnată a oamenilor își duc traiul fără să li se ivească vreodată posibilitatea de a-și reevalua concepția despre conduita corectă, dezirabilă în viață. Este important însă ca, în pofida acestei realități statistice, posibilitatea unei asemenea reevaluări să nu fie îngrădită de considerente morale, în cazurile în care experiența de viață face, totuși, necesară o astfel de reorientare.

O altă deosebire fundamentală între cele două orientări – liberală, respectiv comunitariană – este aceea că tabăra comunitarienilor are în vedere comunități de dimensiuni mai mici, caracterizate în mai mare măsură de identitatea de opinii în rândul membrilor, iar structurile comunitare de dimensiuni mai mari, societăți moderne sau comunități politice, sunt irelevante din perspectiva mesajului lor caracteristic. Consensul privind *binele comun*, de exemplu, are șanse reduse să devină caracteristica definitorie a unei națiuni moderne, ai cărei membri, deși vorbesc aceeași limbă, sunt foarte diversificați în materie de opinii referitoare la sensul vieții[2].

Diferența dintre opiniile comunitarienilor, pe de o parte, și teoria care accentuează importanța apartenenței culturale pentru libertatea individuală, pretinzându-se, totodată, liberală prin excelență, pe de altă parte, poate fi surprinsă cel mai elocvent în acest punct: în timp ce din perspectivă comunitariană deficiența fundamentală a comunității naționale este faptul că aceasta nu se caracterizează printr-o comunitate de valori, din perspectivă liberală această „deficiență" este poate cel mai mare merit al structurilor naționale trecute prin etapa modernizării. Cultura societală ce cuprinde toată comunitatea etnoculturală asigură, după cum am văzut, nu doar dreptul la libera alegere, ci și premisele acestui drept – condițiile sociale și contextul dătător de sensuri ale alegerii –, precum și posibilitatea neîngrădită a reevaluării opțiunilor, valorilor, convingerilor personale. Prin aceasta, nu numai că el se dovedește a fi contextul cel mai potrivit pentru exercitarea dreptului la autonomie și libertate individuală, dar creează și premisele *producerii efectelor* acestor drepturi, în condițiile specifice ale modernității.

---

1. Autorul face referiri la lucrările menționate mai înainte ale lui Sandel, McIntyre, Bell și Miller. *Cf. op.cit.*, pp. 91-92.
2. Kymlicka îl citează în acest context pe Sandel, care spune următoarele: „Națiunea s-a dovedit a fi un cadru mult prea larg pentru acea accepțiune comună de care orice comunitate are nevoie din perspectiva autodefiniției, aceasta din urmă fiind înțeleasă în sens constitutiv". *Cf. op.cit.*, p. 92.

O altă observaţie importantă în acest context este aceea că apartenenţa culturală nu presupune în mod necesar comuniunea de opinii privind scopurile constitutive ale comunităţii, nici consensul privind concepţiile despre conduita de viaţă, contrar opiniilor acelora care suspectează că teoria propusă de Kymlicka – referitoare la condiţionarea culturală a libertăţii individuale – ar avea înclinaţii comunitariene. Propunerea de includere a apartenenţei culturale în clasa bunurilor primordiale este justificabilă doar dacă se referă la *contextul alegerii*, şi nu la *caracterul comunităţii*, conceput în sens istoric, care produce consecinţe constrângătoare, după cum am văzut, în privinţa alegerii libere şi autonome a individului[1].

Această distincţie importantă a fost scăpată din vedere de mai mulţi autori preocupaţi de problematica drepturilor minoritare. Jeremy Waldron, de exemplu, refuză să accepte caracterul îndreptăţit al pretenţiilor de autoguvernare ale minorităţilor naţionale, pentru că vede în acestea o încercare de conservare a autenticităţii, a purităţii anumitor culturi, ceea ce este un anacronism, în opinia sa, într-o lume caracterizată în mod preponderent prin hibridizarea culturilor şi globalizarea civilizaţiei. Accentuarea particularităţii este o tendinţă contrară liberalismului, spune Waldron, din moment ce îngrădeşte, în mod implicit, posibilităţile membrilor culturii respective să se inspire din valorile şi experienţa altor culturi. A pleda în mod simultan pentru particularităţile distinctive ale unei culturi şi pentru capacitatea acesteia de a oferi o multitudine de opţiuni pline de semnificaţii este o contradicţie în termeni, susţine el. Dacă dorim să ne angajăm în mod sincer în promovarea libertăţii neîngrădite a alegerii, atunci trebuie să renunţăm la concepţia culturilor distincte şi să refuzăm orice tentativă ce vizează protejarea instituţionalizată a particularităţilor culturale[2].

În opinia lui Kymlicka, Waldron exagerează în mod vădit atunci când insistă asupra meritelor cosmopolitismului. Nu se poate nega că opţiunile transmise prin cultura societală conţin numeroase elemente – valori, obiceiuri şi sensuri – preluate din varii culturi. Aceste elemente devin însă accesibile tocmai prin faptul că sunt integrate de cultura societală, fiind oferite, printre celelalte opţiuni, drept alternative egale ca valoare, pline de sens şi respectate. În cazul unui exemplu preferat al lui Waldron – poveştile fraţilor Grimm –, este evident că istorioarele de neuitat ale copilăriei noastre nu aveau şansa să devină componenta apreciată a mai multor culturi naţionale, dacă acele culturi societale nu le-ar fi făcut accesibile tuturor prin mijloacele caracteristice şi în limbile naţiunilor respective.

---

1. Vezi, în acest sens, *Liberalism, Community and Culture*, p. 172.
2. J. Waldron, „Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", în: W. Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995, pp. 93-123.

Esența problemei nu este, deci, izolaționismul cultural. Waldron exagerează și în această privință, deoarece autoguvernarea – cum am văzut – nu servește neapărat scopurile autoapărării culturale sau ale autoizolării. Culturile mici, vulnerabile la deciziile majorității, sunt interesate în primul rând de puterea de a decide ele însele în privința valorilor pe care doresc să le preia și să le asimileze din patrimoniul cultural mondial accesibil tuturor. Ele doresc să fie mai puțin expuse culturilor mari și influente și să decidă în condițiile egalității referitor la ritmul și măsura schimbărilor, devenind beneficiarii, și nu victimele modernizării.

Culturile își „exercită", bineînțeles, aceste „drepturi" prin deciziile suverane ale membrilor lor. O anumită cultură se schimbă în măsura și în ritmul în care majoritatea semnificativă a membrilor ei consideră justificată și necesară modificarea. Îngrădirea libertății prin luarea unor măsuri interne – invocând motive de stabilitate a culturii – contravine principiilor liberale de bază.

Este important însă, și în acest context, să sesizăm diferența semnificativă dintre sursele de amenințare *interne* și pericolele care provin din *exteriorul* culturii, datorită cărora existența comunității este pusă sub semnul întrebării prin opțiunile unor factori decizionali din afara culturii respective. Exproprierea pământurilor popoarelor băștinașe, suspendarea dreptului de a folosi limba maternă în public și neluarea în seamă a tradițiilor de autoguvernare produc tocmai aceste consecințe, deoarece, prin eliminarea forțată a culturii societale, indivizii lăsați singuri sunt nevoiți să-și caute un alt mediu lingvistic și cultural pentru satisfacerea nevoilor legate de apartenența culturală. „Eforturile minorităților naționale de a rezista ca societăți separate din punct de vedere cultural – scrie Kymlicka – nu pot fi calificate drept demersuri menite să asigure exclusiv puritatea culturală, ci pot fi apreciate și ca încercări de apărare a apartenenței culturale particulare a indivizilor, asociată cu responsabilitatea dezvoltării culturii, utilizând aceleași instrumente („necurate") folosite și de națiunile majoritare pentru dezvoltarea culturilor proprii. Pretenția de a dezvolta și îmbogăți cultura nu este în contradicție cu interacțiunile dintre culturi, ci, dimpotrivă, e chiar o variantă de interacțiune, atâta timp cât nu se petrece în condițiile unei inegalități profunde de putere"[1].

Aceasta este însă o chestiune care trebuie analizată în detaliu în contextul considerentelor referitoare la egalitatea dintre comunitățile etnoculturale.

1. *Multicultural Citizenship*, p. 105.

7.3. Fundamentarea liberală a egalității dintre comunități

Accesul la oportunitățile transmise prin apartenența culturală și cultura societală este deci, în accepțiunea teoriei echității etnoculturale propuse de Kymlicka, o condiție importantă a libertății individuale. Am văzut că majoritatea oamenilor dorește să-și trăiască viața în sânul culturii proprii și să presteze o activitate plină de semnificații în cadrul sistemului de instituții proprii. Am trecut în revistă argumente importante privind atașamentul față de cultura proprie care îi caracterizează atât pe membrii națiunii majoritare, formatoare de stat, cât și pe cei ai comunităților naționale minoritare, astfel încât acest sentiment trebuie privit ca o trăsătură strâns legată de firea omului, fiind o atitudine justificată și legitimă în toate circumstanțele. Accesul la oportunitățile transmise prin apartenența culturală, precum și apartenența la cultura societală pot fi considerate, așadar, pe bună dreptate, ca făcând parte din clasa bunurilor primordiale, protecția lor instituționalizată fiind în cea mai deplină concordanță cu principiile liberale.

În condițiile multiculturalității, protecția instituțională a apartenenței culturale implică însă un surplus de costuri, ciocnindu-se uneori cu interese la fel de legitime. Este justificat, așadar, să ne întrebăm ce fel de argumente pot explica caracterul justificat al acestor costuri suplimentare, precum și al intereselor care se cer sacrificate în situații asemănătoare. De ce în situația în care apartenența culturală necesită protecție nu ar fi suficientă doar distribuția egală și „mioapă" a bunurilor și a drepturilor, făcându-se abstracție de orice diferență privitoare la modul de viață? Principiul egalității caracteristic liberalismului garantează tocmai faptul că persoanele cu opinii diferite referitor la conduita corectă de viață – aceasta incluzând și opțiuni culturale diferite – au șanse egale de a opta pentru alternativele preferate. De ce este necesar, în consecință, ca, în vederea protejării culturii și a formei lor de viață, minoritățile naționale să se bucure de niște drepturi care nu le revin și celor aparținând majorității?

Și într-adevăr, conform accepțiunii dominante a liberalismului, sistemul drepturilor universale și individuale ale omului poate egaliza și poate împăca în mod eficient diferențele generate de opțiunile individuale ale cetățenilor. Reprezentanții acestui punct de vedere susțin că dreptul de asociere acordă oricui posibilitatea ca, potrivit opțiunilor sale specifice privind forma de viață, să-și creeze în mod voluntar o comunitate care să poată concura liber pe piața valorilor culturale. Dacă aceste forme „instituționale" vor înceta să existe, nemaifiind în stare să recruteze un număr suficient de adepți, va fi

neplăcut și inoportun pentru membrii comunității, dar situația nu va putea fi considerată o dovadă de inechitate.

Potrivit acestui mod de argumentare, recunoașterea politică și susținerea de către stat a formelor particulare de viață și a obiceiurilor culturale specifice nu numai că nu sunt necesare, ci sunt în același timp nedrepte. Nu sunt necesare deoarece formele de viață valoroase, viabile, nu vor întâmpina probleme referitor la susținerea din partea unui număr suficient de mare de simpatizanți; și sunt nedrepte deoarece vor trebui să contribuie la costurile recunoașterii politice și ale subvenționării din partea statului și cei care nu vor beneficia în mod direct de aceste „servicii".

Aplicarea celor de mai sus în cazul concret al apartenenței culturale ne conduce la următoarele concluzii: dacă culturile societale sunt într-adevăr valoroase, ele nu au nevoie de subvenții din partea statului, putând fi susținute fără greutăți de către membri, prin intermediul deciziilor personale referitoare la alegerea, într-o proporție suficientă, a oportunităților reprezentate și transmise de culturile respective. Dacă o cultură se află în declin, înseamnă că membrii comunității nu mai au nici un interes în a o susține, probabil din motivul că dispun de o serie de oportunități mai avantajoase și mai captivante. Ca urmare, statul nu are voie să se amestece în relațiile pieței culturale, nici în interesul, nici în detrimentul unei culturi anume.

În considerentele de mai sus vom putea recunoaște cu ușurință spiritul tezei referitoare la separarea statului de etnicitate, cel al concepției referitoare la statul neutru din punct de vedere etnocultural, precum și o variantă a conceptului „neglijării benigne".

Am văzut însă că accepțiunea ce utilizează aceste concepte are un caracter anacronic și trădează interese adesea etnocratice. Fiecare stat aparține unei comunități etnoculturale, cu limba, identitatea și un sistem al instituțiilor culturale proprii, susținute de comunitatea respectivă; în consecință, cetățenii care nu vorbesc limba respectivă și nu sunt familiarizați cu acea cultură vor trebui să se confrunte cu o serie de dezavantaje.

Luând în considerare toate aceste aspecte, nu putem să nu recunoaștem că, în contextul protejării apartenenței culturale, nu ne putem mulțumi cu drepturile garantate de cetățenia nediferențiată, iar dacă suntem angajați pe calea promovării echității și dreptății etnoculturale, va trebui să luăm în discuție și legitimitatea altor metode.

Din perspectivă liberală, există trei metode de a pleda în favoarea drepturilor specifice de grup: prin utilizarea principiului egalității, prin referirea la tratatele internaționale, precum și prin evidențierea avantajelor multiculturalității.

În volumele *Liberalism, Community and Culture* și *Multicultural Citizenship*, Kymlicka dedică două capitole acestei probleme. Atitudinea sa

inițială, exprimată în *Liberalism, Community and Culture*, se caracterizează prin faptul că abordează problema exclusiv din punctul de vedere al principiului egalității. Apelând la noțiunea *egalității morale* utilizată de Rawls și Dworkin, Kymlicka încearcă să aducă argumente în susținerea afirmației că greutățile sociale datorate recunoașterii apartenenței culturale pot fi distribuite în mod just între majoritate și minoritate[1].

În *Multicultural Citizenship*, Kymlicka își nuanțează poziția, spunând că, pe lângă referirile la tratatele istorice și la valorile multiculturalității, principiul egalității poate fi unul din argumentele posibile, dar soluția problemei trebuie căutată într-un nou tip de argument, care impune revizuirea parțială a pozițiilor exprimate anterior. Acest al patrulea mod de argumentare reprezintă practic poziția autorului lucrării *Multicultural Citizenship* în problema cercetată[2]. Voi prezenta și comenta în cele ce urmează aceste patru raționamente.

În pofida nenumăratelor disensiuni interne, teoria liberalismului modern cade de acord că principiul cel mai general ce trebuie respectat în mod obligatoriu de către un stat liberal este egalitatea morală a persoanelor aflate sub autoritatea acestuia[3]. Astfel, interesul fiecărui individ al societății contează, și contează în egală măsură, iar guvernarea este obligată să trateze fiecare individ aflat sub autoritatea sa ca fiind egal cu ceilalți, toți indivizii bucurându-se așadar de atenție și respect în aceeași proporție[4]. Filosofia politică liberală tinde către consens și privitor la faptul că există două instituții ce servesc în modul cel mai direct principiul egalității morale: piața și guvernarea bazată pe principiul majorității. Cu toate că nici una nu este perfectă și se întâmplă uneori ca ele să genereze nedreptăți, până în acest moment nu s-a reușit inventarea unor metode mai adecvate de distribuire a bunurilor și a șanselor cetățenilor, într-un mod în care deciziile să se bazeze pe egalitatea de opinie a tuturor indivizilor.

Un exemplu tipic al inegalităților generate este situația în care – datorită puterii economice sau a superiorității numerice în cadrul organelor de

1. *Liberalism, Community and Culture*, pp. 182-206.
2. *Multicultural Citizenship*, pp. 107-131.
3. Dworkin este de părere că întrebarea „ce înseamnă faptul că guvernarea trebuie să-i considere pe cetățeni egali?" este problema centrală a filosofiei politice, cel puțin de la Kant încoace. Vezi Dworkin, *op.cit.*, p. 190.
4. Dworkin diferențiază două situații secundare ale idealului *egalității politice*: situația în care guvernul îi tratează pe oameni ca egali și situația în care guvernul tratează oamenii în mod egal cu ocazia distribuirii bunurilor materiale și financiare. În viziunea lui Dworkin, primul aspect este mai de profunzime, fiind astfel constitutiv în contextul liberalismului, iar cel de al doilea este derivat. Vezi Dworkin, *op.cit.*, pp. 188-189.

decizie – guvernarea bazată pe principiul majorității supralicitează sau votează constant în defavoarea minorităților etnoculturale în problemele critice, importante pentru păstrarea formei lor specifice de viață. Minoritățile pot pierde astfel treptat bunurile financiare sau resursele (de ex. pământul) necesare supraviețuirii, iar deciziile politice impuse de către majoritate (în privința folosirii limbii, de exemplu) vor submina cultura lor societală.

În asemenea cazuri se recurge la măsuri ce limitează drepturile cetățenilor dornici să se stabilească pe teritoriile locuite de populația minoritară, în privința dreptului la mobilitate, la obținerea proprietății, uneori chiar și în privința folosirii limbii sau – mai rar – a unor restricții electorale. În implementarea unor asemenea măsuri, guvernarea întâmpină o dilemă specifică: atenția și respectul ce revin fiecărui cetățean în spiritul principiului liberal obligă guvernul ca, prin instituționalizarea drepturilor speciale, să se asigure că cetățenii cu nevoi speciale nu vor fi dezavantajați în ce privește distribuția egală a bunurilor și a șanselor; aceste măsuri speciale vor atrage după ele consecințe ce lezează același principiu constitutiv al tratamentului egal. Cum se poate scăpa de această dilemă?

În opinia lui Kymlicka, dilema se va rezolva doar atunci când vom accepta că atenția guvernamentală, menită să garanteze contextul social al alegerii libere în cazul fiecărui cetățean în parte – referitor la opțiunile privind conduita corectă de viață –, este doar una dintre cele două jumătăți ale proiectului liberal. În situația în care condițiile sociale ale informării și cunoașterii opțiunilor sunt date, diferențele ce rezultă în urma exercitării dreptului la libera alegere pot fi încadrate în sfera responsabilităților individuale. Datorită acestor opțiuni exprimate, se creează anumite diferențe între oameni în privința distribuției bunurilor și a șanselor, diferențe ce pot fi considerate normale, ele reflectând gustul indivizilor, preferințele lor personale sau ideile referitoare la conduita de viață considerată corectă.

Există însă și o altă categorie de diferențe, care nu rezultă din opțiuni, ci din acele condiții în care oamenii ajung prin naștere, independent de voința lor. Este clar că responsabilitatea legată de această stare nu poate fi atribuită individului[1]. În asemenea cazuri, obligația guvernării, datorită principiului atenției și respectului egale, este să nu aștepte compensarea costurilor din partea celor deja afectați de circumstanțele nefavorabile.

Dezavantajele cu care se confruntă comunitățile etnoculturale minoritare fac parte, așadar, din această categorie. Aceste dezavantaje sunt adânci,

1. Rawls consideră că, din moment ce din punct de vedere moral aceste diferențe sunt „arbitrare", ele trebuie compensate de spiritualitatea liberală. *Cf. Liberalism, Community and Culture*, p. 186.

pervazive (extinzându-se atât asupra sferei publice, cât şi asupra celei private), prezente începând din momentul naşterii, fiind aşadar legate de structura de bază a societăţii. Or, conform lui Rawls, dezavantajele structurale favorizează anumite „puncte de plecare" în competiţia socială pentru bunuri, *înainte ca opţiunea personală să fie exprimată*[1].

Datorită inegalităţilor de acest fel, o anumită clasă a cetăţenilor trebuie să-ţi investească o parte din resurse în lucruri de care ceilalţi cetăţeni se bucură fără cheltuieli şi de la bun început: în asigurarea apartenenţei culturale, aceasta având pentru ei o semnificatie aparte din punctul de vedere al libertăţii personale şi al vieţii pline de semnificaţii[2]. În timp ce pentru majoritate contextul alegerii este asigurat şi bunurile distribuite egal vor fi folosite în scopurile definite de opţiunile individuale, membrii culturilor minoritare vor fi constrânşi să investească în crearea contextului alegerii şi doar apoi, în cazul bunurilor rămase, vom putea vorbi despre opţiuni personale liber exprimate.

Condiţiile sociale ale libertăţii nu le revin, deci, în mod egal cetăţenilor ce diferă de majoritate din punct de vedere etnocultural, această împrejurare aruncând lumină asupra unui nou aspect important al inegalităţii şi nedreptăţii etnoculturale: membrii culturilor majoritare – spune Kymlicka –

---

1. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Londra, 1971, p. 96.
2. Pentru explicarea acestei probleme, Kymlicka recurge la două raţionamente. Primul vizează natura specifică a necesităţii de a deţine teritorii în cazul popoarelor băştinaşe. Să presupunem că supravieţuirea şi cultura unui popor băştinaş depind în mod decisiv de proprietatea exclusivă asupra unui teritoriu. Controlul membrilor comunităţii asupra teritoriului respectiv înseamnă totodată că investitorii nu vor avea acces la el, regiunea rămânând astfel în urmă din punctul de vedere al dezvoltării economice. Pentru ca o comunitate să facă faţă unei asemenea situaţii, ea trebuie să-şi consume o bună parte a resurselor supralicitând în permanenţă investitorii interesaţi de teritoriul respectiv.
Celălalt raţionament este practic un experiment în gând. Să ne imaginăm situaţia ipotetică în care două vapoare, unul mult mai mare decât celălalt, naufragiază pe ţărmul unei insule pustii. Ele reuşesc să intre în contact cu ajutorul sistemului computerizat de telecomunicaţii şi, în vederea stabilirii pe insula pustie, distribuie prin licitaţie bunurile ce le stau la dispoziţie. După licitaţie, distribuţia bunurilor este aproximativ egală. Din cauza contactului computerizat, numai după ce s-au stabilit pe insulă îşi dau seama că pasagerii celor două vapoare sunt de naţionalităţi diferite. În aceste condiţii, pasagerii vaporului mai mic îşi dau seama că au luat o decizie greşită, deoarece au crezut că vor fi nevoiţi să se descurce în sânul propriei lor culturi. Dacă ar fi cunoscut situaţia înainte de a decide, opţiunea lor ar fi fost alta. Pentru supravieţuirea culturii lor este necesar ca, în anumite domenii ale vieţii – de ex. în educaţie sau în serviciile publice –, să beneficieze de unele investiţii care, pentru cultura „majoritară", par evidente. Vezi *Liberalism, Community and Culture*, pp. 187-188.

„obțin gratuit acele servicii pentru care populația băștinașă trebuie să plătească: apartenența culturală neamenințată. Această inegalitate are o importanță deosebită, care, dacă nu o tratăm cu atenție, poate fi cauza unor mari nedreptăți"[1].

Drepturile specifice de grup, precum și diferitele forme ale recunoașterii politice sunt menite să corecteze aceste nedreptăți pervazive, ce țin practic de structura socială. Scopul lor este să facă accesibil și comunităților minoritare acel context sigur al alegerii libere de care culturile majoritare se bucură în mod natural. Formele de autonomie prezentate anterior, drepturile speciale de reprezentare și dreptul de veto rezervat minorităților s-au dovedit eficiente pentru compensarea acestor dezavantaje, diminuând vulnerabilitatea și sentimentul de aservire ale culturilor minoritare. Acestea sunt formele de *protecție externă instituționalizate* care oferă membrilor comunităților minoritare posibilitatea de a-și trăi viața și de a-și desfășura activitatea în cadrul propriilor culturi, la fel ca majoritarii.

Atât cetățenia diferențiată, cât și formele instituționale ale recunoașterii politice îngreunează însă situația cetățenilor majoritari care vor să se stabilească în zonele locuite și controlate de către minoritate. De la aceștia indivizi se așteaptă uneori să renunțe la anumite privilegii care într-un mediu majoritar sunt considerate naturale (restricții privind proprietatea, de exemplu) sau să se mulțumească cu servicii guvernamentale limitate (în privința folosirii limbii, de pildă). Restricțiile de acest fel sunt greu de explicat majorității cetățenilor, aceștia acceptând cu dificultate limitarea mobilității și a drepturilor lor politice pe teritoriile care aparțin incontestabil națiunii din care ei fac parte[2]. Principiul liberal al egalității, ce constituie baza echității etnoculturale, impune însă statului, așa cum am văzut, anumite obligații și face necesare aceste sacrificii, lipsa cărora periclitează integritatea culturii societale a comunităților vizate. În privința cetățenilor majoritari care vor să se stabilească pe teritoriile locuite de minorități, principiul egalității morale va putea fi argumentat recurgând la exemplul imigranților: pentru aceștia, posibilitatea apartenenței la o

1. *Op.cit.*, p. 190.
2. Această problemă este binecunoscută în România, datorită situației speciale din județele Covasna și Harghita, unde membrii minorității maghiare trăiesc în comunități compacte și constituie majoritatea populației județelor respective. Problemele simbolice ale coexistenței interetnice generează adesea tensiuni, care sunt frecvent exploatate de politicieni. Pentru rezultatele unei anchete sociologice efectuate în regiunea respectivă, vezi Marius Lazăr, „The Population of Harghita and Covasna Counties. Aspects of Interethnic Co-Existence", în: L. Nastasă – L. Salat (eds), *Interethnic Realations in Post-Communist Romania*, Reseource Center for Ethnocultural Diversity, Cluj-Napoca, 2000, pp. 349-395.

cultură este dată, renunţarea la aceasta – mai exact, la anumite aspecte ale acesteia – depinzând de decizia personală[1].

Esenţa argumentelor liberale bazate pe principiul egalităţii care vin să susţină caracterul justificat al drepturilor minoritare se poate recapitula în modul următor. Acceptarea apartenenţei culturale ca pe un bun primar şi recunoaşterea faptului că o cultură minoritară necesită protecţie nu din cauza unei hotărâri a membrilor săi, ci datorită structurii societăţii sunt argumente care, din punctul de vedere al principiilor liberale, susţin ferm revendicarea drepturilor specifice de grup. Problema alegerii libere privind conduita de viaţă – care, aşa cum am văzut, poate fi definită ca o condiţie a libertăţii – constituie atât izvorul drepturilor politice, cât şi sursa recunoaşterii oficiale. Din dezavantajele adânc înrădăcinate şi cuprinzătoare – structurale – ale minorităţilor rezultă că protecţia eficientă nu o constituie tratamentul egal, ci sistemul de drepturi diferenţiate ce satisfac diferitele necesităţi, iar costurile acestora vor trebui suportate proporţional atât de majoritate, cât şi de minoritate.

Un alt argument adus în mod frecvent în favoarea drepturilor specifice de grup este cel legat de *tratatele istorice* încheiate în trecut între cuceritori şi băştinaşi sau cele care stabileau condiţiile coexistenţei şi împărţirii puterii între diferite popoare în cadrul unor structuri federale[2]. Deşi respectarea tratatelor încheiate în decursul istoriei este o cerinţă foarte importantă din punct de vedere liberal, invocarea acestora ca temei legal în solicitările vizând drepturile minorităţilor este, de cele mai multe ori, o încercare lipsită de şanse de reuşită. Evocarea tratatelor istorice nu va influenţa acele persoane care resping ideea cetăţeniei diferenţiate şi pe care nici argumentaţia bazată pe principiul egalităţii nu le-a convins. Este adevărat că tratatele s-au născut de multe ori în condiţii de constrângere sau că termenii contractelor şi-au pierdut valabilitatea în lumea modernă, toate acestea justificând

1. Vezi *Multicultural Citizenship*, pp. 109-113.
2. Kymlicka aduce exemple numai din Lumea Nouă: tratatul din 1848 de la Guadelupe Hidalgo, care garanta drepturi lingvistice populatiei chicano de pe teritoriile ocupate din sud-vest; tratatul Manitoba din 1870, care acorda triburilor metice drepturi de folosire a limbii şi a pământului; sau Legea Britanico-Nord-Americană din 1867, care le garanta canadienilor, vorbitori de franceză, folosirea limbii franceze în parlament şi în judecătorii, atât la nivelul federaţiei, cât şi în provincia Québec. Tratatele încheiate cu popoarele băştinaşe au fost declarate ulterior nule de către guvernanţi, existând însă şi cazuri în care un tratat declarat nul a fost din nou validat: de ex. tratatul de la Waitang, din 1840, încheiat între şeful tribului maori şi rezidenţii britanici, declarat nul în 1877, începând cu anii optzeci ai secolului XX este folosit din nou ca lege. *Cf. op.cit.*, pp. 116-117.

punctul de vedere, frecvent întâlnit, că un guvern nu are nici un motiv să recunoască un tratat născut în condiții ce nu se pot numi democratice și al cărui spirit nu mai corespunde condițiilor actuale.

Kymlicka este, deci, destul de sceptic în ceea ce privește rolul pe care aceste tratate îl pot juca în demersurile care vizează fundamentarea morală a pretențiilor la drepturi minoritare. El atrage însă atenția asupra unui aspect important al problemei atunci când aduce în discuție felul în care statul în cauză a dobândit autoritate asupra unui anumit grup de cetățeni. Tratatele istorice oferă frecvent răspunsul la această întrebare, explicitând modul în care anumite grupuri s-au folosit de dreptul lor la autodeterminare și condițiile în care au acceptat includerea într-un nou cadru statal. Termenii tratatelor semnate în decursul istoriei vizau adesea tocmai o compensare a dezavantajelor provenite din statutul de minoritar al comunităților, care a rezultat în urma încorporării, sub forma drepturilor de folosire a limbii materne, a problemei pământului sau a autorizațiilor de autonomie. Autoritatea statului asupra unor comunități etnoculturale își are deci originile, în unele cazuri, în asemenea tratate, ea fiind totodată limitată de ele, ceea ce înseamnă că, dacă obligațiile asumate în tratat nu au fost respectate de autoritățile statului respectiv, dreptul la exercitarea autorității poate fi pus, de asemenea, sub semnul întrebării. În consecință, modul în care minoritățile naționale s-au încadrat în anumite structuri statale poate fi, la rândul său, *sursa* unor drepturi specifice de grup. Dacă încadrarea a fost voluntară, condițiile acesteia fiind stipulate într-un tratat, soluția o constituie sistemele federative. Atunci când integrarea s-a produs prin constrângere, minoritatea poate, în principiu, apela la dreptul de autodeterminare, garantat de dreptul internațional – în condiții care lasă loc, însă, după cum am văzut, interpretării –, și poate solicita tratative pentru soluționarea instituțională a situației.

Între cele două categorii de argumente trecute în revistă până acum există o diferență fundamentală: în timp ce în cazul principiului egalității întrebarea care se pune este ce are de făcut statul în vederea asigurării egalității reale și instituționalizate dintre cetățeni, în cazul tratatelor istorice problema este, în fond, aceea că autoritatea statului este limitată sau condiționată în privința unei anumite categorii de cetățeni. Ceea ce poate avea consecințe stranii în practică. În cazul în care o minoritate își câștigă drepturile de autoguvernare prin evocarea principiului egalității, acordarea drepturilor implică în mod direct și obligația statului de a subvenționa sistemul instituțional al autonomiei respective. Pe când, în cazul în care autonomia este o moștenire istorică, iar tratatul ce îi stă la bază stipulează competențele și obligațiile guvernării centrale în privința respectivului grup

de oameni, din acesta nu rezultă în mod direct că statul trebuie să finanţeze instituţiile legitime ale autonomiei[1].

Respectarea tratatelor istorice este un indicator important al bunăvoinţei unui stat şi poate influenţa în mod decisiv relaţia dintre minorităţi şi guvern. Un tratat existent, dar ignorat consecvent, în pofida faptului că valabilitatea acestuia nu poate fi contestată în mod credibil, poate submina grav loialitatea şi încrederea minorităţii în guvernarea ce exercită autoritate asupra acesteia.

O completare interesantă la această problemă ar fi faptul că un tratat încheiat cu mult timp în urmă poate fi izvorul nu numai al drepturilor de autonomie, ci şi al drepturilor polietnice valabile până în zilele noastre. Un exemplu în acest sens este oferit de hutteriţii din Canada, care, înainte de stabilirea în vestul ţării, au fost asiguraţi de autorităţile statului că vor beneficia de anumite excepţii în privinţa legilor referitoare la educaţie, proprietate şi serviciul militar. Guvernarea acelor vremuri acorda aceste facilităţi coloniştilor cu speranţa că va reuşi astfel să populeze rapid teritoriile de la graniţa dinspre vest. Ulterior, guvernanţii au încercat de mai multe ori să anuleze aceste privilegii, hutteriţii reuşind însă de fiecare dată să pledeze cu succes în favoarea drepturilor câştigate, susţinând că, dacă aceste privilegii importante din punctul de vedere al formei lor de viaţă nu le-ar fi fost acordate, s-ar fi stabilit într-o altă zonă a ţării. Argumentele se refereau şi de această dată la condiţiile în care guvernul canadian şi-a consolidat autoritatea asupra comunităţii etnoculturale respective.

Autorul nostru este de părere, totuşi, că argumentaţia bazată pe tratate istorice reuşeşte rareori să convingă dacă nu face uz şi de argumente de altă natură. Datorită schimbărilor intervenite între timp, reconstituirea condiţiilor iniţiale este de cele mai multe ori extrem de dificilă, reinterpretarea, în împrejurările schimbate, a termenilor originali şi actualizarea acestora fiind adesea aproape imposibilă. Metoda cea mai eficientă este din acest motiv utilizarea concomitentă a argumentului istoric şi a principiului egalităţii, astfel încât argumentaţia ce susţine valabilitatea tratatelor istorice să fie clădită pe bazele solide ale teoriei echităţii.

A treia categorie de argumente aduse în favoarea drepturilor specifice de grup porneşte de la *valoarea intrinsecă a multiculturalităţii*. Potrivit punctului de vedere liberal, din perspectiva libertăţii individului este esenţial

1. Argumentaţia bazată pe principiul egalităţii este folosită, de regulă, de acele minorităţi care nu dispun de un tratat istoric la care să se poată referi. Acele minorităţi care dispun de asemenea tratate recurg însă şi ele în mod frecvent – în condiţiile democraţiei liberale – la puterea de convingere a principiului egalităţii. *Cf. op.cit.*, p. 119.

ca acesta să aibă la îndemână o varietate bogată de opțiuni și concepții privitoare la conduita de viață, bogăția respectivă nelimitându-se la cultura proprie: contextul alegerii libere include componente atât culturale, cât și interculturale. În acest sens, diversitatea culturală constituie o valoare nu numai din punct de vedere estetic, făcând lumea înconjurătoare mai variată și mai interesantă, ci și din punctul de vedere al utilității, prin ea transmițându-se modelele alternative de organizare a societății și a comunității, ce pot deveni semnificative în procesul de adaptare la condițiile noi, aflate în permanentă schimbare. Ne-am putea aștepta, deci, ca într-o țară ce găzduiește două sau mai multe culturi, viabilitatea acestora să fie susținută de toți, în interesul bine conturat al tuturor.

Există autori care consideră că acest gen de argumentare în favoarea drepturilor specifice de grup merită să fie luat în considerare pentru că nu are în vedere numai interesele comunității ce necesită protecție, ci pornește de la avantajele și utilitatea instituționalizării cetățeniei diferențiate pentru întreaga societate. În acest caz, argumentele nu se referă la obligațiile societății majoritare față de minoritățile pe care le găzduiește și nu atrag atenția doar asupra principiilor echității, ci așază în centru interesul societății[1].

În opinia lui Kymlicka, argumentul referitor la bogăția culturală este, într-adevăr, important, dar el avertizează asupra anumitor consecințe de care trebuie ținut cont dacă se recurge la utilizarea argumentului respectiv. Argumentul liberal privind bogăția culturii proprii nu se poate extinde necritic și asupra relațiilor interculturale. În anumite situații, protecția instituțională a apartenenței culturale nu numai că nu favorizează creșterea libertății de alegere a individului, ci o limitează, așa cum am văzut că se întâmplă și în cazul cetățenilor majoritari care doresc să se stabilească în zone populate de minorități.

Utilitatea bogăției culturale proprii din punctul de vedere al întregii societăți este foarte difuză, procentul ei pe cap de locuitor fiind neglijabil față de prețul pe care unii cetățeni, aflați într-o situație specială, trebuie să-l plătească pentru aceasta. Din punct de vedere liberal, aceste sacrificii sau costuri nu pot fi explicate prin argumentele care invocă propriul interes al societății majoritare. Argumentația ce ia în considerare necesitatea dreptății etnoculturale implică, din acest motiv, nevoia de a accentua totodată obligațiile

1. Kymlicka îl amintește ca exponent al punctului de vedere respectiv pe Richard Falk: „diversitatea societală îmbunătățește nivelul de viață, ne îmbogățește experiențele, lărgind și aria resurselor". În opinia lui Falk, inițiativele vizând protecția culturilor minoritare „ar trebui privite ca niște manifestări generale, iluminate, ale interesului propriu bine perceput". Richard Falk, *The Rights of Peoples (in Particular Indigenous Peoples)*, în: James Crawford (ed.), *The Rights of Peoples*, Oxford University Press, Oxford, 1988, p. 23. *Cf. op.cit.*, p. 121.

morale de compensare a nedreptăţilor grave, cu caracter structural, pe care minorităţile le au de suportat. Susţinerea instituţională, de către stat, a diversităţii etnoculturale nu este metoda cea mai evidentă şi mai puţin costisitoare de protecţie instituţionalizată a apartenenţei culturale. O politică de imigrare bine concepută şi echilibrată, de exemplu, ar produce în cazul unei societăţi oarecare o mai mare varietate culturală şi la costuri semnificativ mai scăzute decât dacă minorităţile aspirante la autonomia subvenţionată de stat sunt considerate sursă a diversităţii şi a bogăţiei culturale.

Argumentaţia invocând valoarea în sine a pluralismului ar avea, totodată, mai puţine şanse să evite acuzaţia de comunitarism, deoarece, pornind de la afirmaţiile referitoare la valoarea intrinsecă, proprie a culturii, s-ar putea ajunge uşor la legitimarea restricţiilor impuse membrilor comunităţii, în legătură cu obligaţiile acestora de a-şi păstra specificul cultural. Din punct de vedere liberal, aceste restricţii interne sunt, după cum am văzut, inacceptabile.

Argumentul referitor la valoarea intrinsecă a multiculturalităţii poate fi invocat în schimb cu şanse sporite în contextul drepturilor polietnice ale imigranţilor. În această situaţie, varietatea completează libertatea cetăţenilor cu opţiuni disponibile tuturor în mod egal, pentru care cetăţenii majoritari nu vor trebui să plătească un preţ cu mult mai mare.

Ar fi exagerat, totuşi, să ne aşteptăm ca membrii comunităţilor etnoculturale majoritare să accepte revendicările minoritare referitoare la acordarea drepturilor specifice de grup în interesul propriu, bine conceput şi conştientizat, al bogăţiei culturale, fiind dispuşi să introducă anumite restricţii ce vor afecta anumiţi membri ai comunităţilor respective. În respingerea revendicărilor referitoare la drepturile de autonomie – pe lângă reflexele etnocentrice – se manifestă şi voinţa de la sine înţeleasă a majorităţii de a avea acces neîngrădit la resursele teritoriilor populate de minoritate şi de a-şi păstra statutul de supraveghetor al stabilităţii politice. Din această cauză este greu de imaginat – consideră Kymlicka – că naţiunile majoritare vor onora aceste cereri din simpla conştientizare a propriului interes, fără să fie constrânse să se conformeze principiilor morale ale echităţii. Nici argumentele ce subliniază valoarea intrinsecă a multiculturalităţii, nici considerentele respectării tratatelor istorice nu pot înlocui, deci, sistemele de argumentare bazate pe principiul egalităţii; ele pot însă să le completeze: comunităţile naţionale majoritare vor manifesta probabil o voinţă sporită pentru garantarea condiţiilor instituţionale ale egalităţii etnoculturale, dacă acestea vor fi concepute şi adoptate în concordanţă cu interesele proprii.

Toate argumentele prezentate până acum sunt caracterizate de presupunerea tacită că cel ce doreşte implementarea drepturilor minorităţilor va trebui să aducă dovezile necesare în acest sens. În opinia lui Kymlicka,

întrebarea poate fi inversată, principiile sau presupunerile liberale putând fi interpretate astfel încât să rezulte că obligația de a oferi dovezile îi revine celui ce respinge caracterul justificat al solicitării de instituționalizare a drepturilor minoritare și care le consideră niște încercări potrivnice proiectului liberal.

Reconsiderându-și opinia expusă în *Liberalism, Culture and Community*, autorul volumului *Multicultural Citizenship* crede că sistemul de argumente bazat pe principiul egalității, susținut uneori de referirile la tratate istorice sau de considerentele valorii proprii a multiculturalității pot susține în mod corespunzător acele instituții ale protecției externe de care grupurile etnoculturale depind în vederea supraviețuirii. Problema drepturilor minorităților nu se limitează doar la problema moralității în cadrul filosofiei politice, ci, în ultimă instanță, poate fi pusă în legătură cu *contradicțiile profunde ale teoriei politice occidentale de orientare liberală*.

Așa cum am văzut, liberalii consideră că organizarea etnopolitică a lumii este stabilită, fiind alcătuită din state separate, care decid în mod suveran în privința celor ce le pot trece granițele și a condițiilor în care aceștia pot obține cetățenia. Practic, nu se poate face distincție între bazele principiale ale acestui sistem, pe de o parte, și sistemul de argumente referitoare la drepturile specifice de grup, pe de altă parte. Competența indiscutabilă a statului de drept liberal de a decide în privința cererilor de cetățenie se bazează pe aceleași principii în numele cărora s-au formulat și revendicările referitoare la cetățenia diferențiată sau drepturile specifice de grup. Dacă acceptăm prima parte a afirmației, din aceasta rezultă în mod logic și cea de-a doua parte – avertizează Kymlicka.

Dacă nu ne sfiim să parcurgem labirintul principiilor liberale referitoare la cetățenie, avem posibilitatea să descoperim încă un paradox specific gândirii liberale. Toate teoriile liberale pornesc de la ideea egalității drepturilor indivizilor și a respectului ce îi revine oricărei persoane fără discriminare, în mod egal, din care ar trebui să rezulte că *orice* „individ" sau „persoană" va avea dreptul egal de a se stabili unde dorește, de a fi părtaș la viața politică a țării pe care o consideră cea mai atractivă și de a beneficia de resursele acesteia.

În practică, însă, aceste drepturi sunt garantate doar unui grup de „indivizi", și anume „cetățenilor", milioane de cereri de cetățenie fiind refuzate de către autoritățile democrațiilor liberale, chiar în condițiile în care aplicanții ar fi dispuși să depună un jurământ prin care să se angajeze la respectarea principiilor liberale. Motivul respingerii este acela că aplicanții nu s-au născut pe teritoriul țării respective, nefiind, deci, membrii *acelui* grup de „indivizi". Cetățenia este, ca urmare, o categorie specifică de grup, iar dacă liberalii refuză posibilitatea „spiritualizării" granițelor și

libertăţile individuale vor fi condiţionate de cetăţenie, ei vor trebui să recunoască şi faptul că indivizii trebuie trataţi *diferenţiat,* în funcţie de apartenenţa lor comunitară.

În această privinţă, atitudinea liberală se caracterizează, indiscutabil, printr-o gravă inconsecvenţă[1]. Potrivit principiului neutralităţii etnoculturale a statului de drept liberal, frecvent invocat în contextul refuzării revendicărilor ce vizează acordarea drepturilor minoritare, o poziţie consecvent liberală nu ar trebui să ia în considerare în nici o împrejurare apartenenţa comunitară sau identitatea etnoculturală a indivizilor. Din punctul de vedere al libertăţii personale şi al autonomiei individuale, scopul suprem al liberalilor ar trebui să fie spiritualizarea şi – într-o perspectivă îndepărtată – eliminarea totală a graniţelor, fiindcă într-o lume fără graniţe spectrul de opţiuni şi alternative puse la dispoziţia indivizilor s-ar lărgi considerabil.

Însă, aşa cum am văzut, liberalii nu sunt interesaţi doar de asigurarea drepturilor universale şi a egalităţii de şanse pentru indivizi, ci şi de protecţia instituţională a apartenenţei culturale, chiar cu preţul limitării şi al condiţionării severe a imigraţiei. Adepţii liberalismului recunosc, deci, chiar dacă numai în mod tacit (cum am văzut în cazul lui Rawls şi Dworkin), că indivizii *aparţin diferitor culturi societale,* care le asigură contextul libertăţii şi al alegerii înţelepte: faptul că şi în acea parte a lumii care funcţionează potrivit principiilor democraţiei liberale există mai multe state se datorează faptului că oamenii aparţin diferitor culturi, iar comoditatea şi caracterul familiar al acestora nu le sunt indiferente.

Explicitând aceste adevăruri – care sunt verbalizate rareori, dar sunt definitorii, după cum am văzut, privind realitatea etnopolitică a lumii moderne –, vom realiza mai uşor că, în cazul unei ţări multinaţionale, atitudinea împotriva drepturilor specifice de grup va trebui să fie considerată o gravă inconsecvenţă sau o contradicţie în termeni. Recunoaşterea şi protejarea instituţionalizată a apartenenţei culturale nu poate fi garantată în cazul anumitor comunităţi etnoculturale şi refuzată în cazul altor comunităţi. Libertatea statului de drept liberal de a decide în mod suveran în privinţa cetăţeniei şi de a o limita astfel încât funcţiile culturii societale să rămână protejate obligă statul respectiv să ia în considerare şi aşteptările referitoare la instituţionalizarea cetăţeniei diferenţiate.

---

1. Kymlicka evocă în această privinţă afirmaţia lui Samuel Black, potrivit căreia liberalii îşi încheie, de regulă, discursurile ce pornesc de la egalitatea morală a *indivizilor* cu concluzii referitoare la egalitatea *cetăţenilor,* fără ca măcar să-şi dea seama de această greşeală sau, dacă sunt conştienţi, fără a oferi o explicaţie acceptabilă privind motivele restricţiei. Vezi Samuel Black, *Individualism at an Impasse,* Canadian Journal of Philosophy, vol. XXI, nr. 3, 1991, pp. 347-377. *Cf. Multicultural Citizenship,* p. 125.

În opinia lui Kymlicka, din toate acestea nu rezultă decât că acei teoreticieni liberali care acceptă limitarea cetățeniei la o anumită categorie de persoane și nu oferă argumente lămuritoare referitor la legitimitatea acestei îngrădiri sau la compatibilitatea ei cu principiile liberale au o sarcină dificilă și incomodă: dacă doresc să rămână consecvenți cu ei înșiși, sunt obligați să ofere argumente, într-o manieră care să nu ocolească cele de mai sus, pentru *respingerea* caracterului îndreptățit al drepturilor specifice de grup. Altfel spus: povara demonstrației contrare le aparține.

Aceasta ar reprezenta însă o provocare majoră pentru teoreticienii filosofiei politice liberale. Într-adevăr, operele importante și atitudinile gânditorilor liberali contemporani se caracterizează nu atât prin combaterea legitimității drepturilor minorităților, cât prin ocolirea sau ignorarea acestei probleme. Toți autorii liberali de seamă pornesc de la presupunerea că în cadrul unei democrații liberale avem de-a face cu aceeași cultură dominantă, aceeași limbă comună, vorbită de toată lumea, și un popor unitar, indivizibil. Nu ascund, desigur, existența multitudinii de culturi ce caracterizează societățile moderne – apartenența la o cultură este, după cum am văzut, importantă din punct de vedere liberal –, dar atribuie originea acestei diversități opțiunilor personale referitoare la conduita corectă de viață, libertății religioase sau fenomenului imigrației. Așa cum am văzut pe larg în capitolul 6.1, această concepție restrictivă a multiculturalității conduce la ocolirea esenței problemei. Filosofia politică liberală care își definește obiectul în acest spirit nu aduce argumente decisive *împotriva* drepturilor minorităților, ci ocolește doar problemele ridicate de condițiile multiculturalității, înțeleasă în sensul definit de Kymlicka.

Teoria liberală a echității etnoculturale, precum și una dintre tezele fundamentale ale acesteia, cea referitoare la egalitatea comunităților, ne conduc astfel la concluzia că în contextul drepturilor minoritare întrebarea de fond nu este dacă se pot – sau nu – accepta oficial diferențele dintre comunitățile sau grupurile etnoculturale – existența democrațiilor liberale fiind însuși răspunsul la această întrebare –, ci dacă diferențele caracteristice minorităților naționale pot face sau nu obiectul unei astfel de recunoașteri oficiale.

Interesant este că practica și teoria răspund în mod diferit la această întrebare. Literatura de specialitate se caracterizează printr-un consens aproape unanim în privința refuzării drepturilor specifice de grup, pe când în practică, așa cum am văzut, putem întâlni numeroase și variate forme instituționale ale cetățeniei diferențiate[1]. Pozițiile teoretice sunt bazate nu

1. Autorul citează în această problemă opinia lui Jay Sigler, care scrie: introducerea drepturilor minoritare „nu ar necesita o schimbare de proporții. Ar legitima și ar explica doar acele schimbări care au survenit deja, în lipsa teoriei adecvate." *Cf.* Jay Sigler, *Minority Rights: A Comparative Analysis*, Greenwood, Westport, Connecticut, 1983, p. 196. Citat de Kymlicka, *op.cit.*, p. 127.

atât pe ideile filosofiei morale, cât pe considerentele şi îngrijorările cotidiene, de ordin politic, ce vizează stabilitatea şi pacea internaţională, consensul democratic majoritar sau armonia societăţii în ansamblu. Chiar dacă aceste îngrijorări sunt legitime, argumentele legate de ele nu sunt suficient de grave pentru a susţine formele instituţionale ale inechităţii etnoculturale. Cu atât mai mult cu cât, după cum o demonstrează şi cazuistica şi modelele explicative ale conflictelor etnopolitice pe care le-am analizat în primele capitole ale lucrării, refuzarea unilaterală a revendicărilor referitoare la drepturile minoritare, precum şi instaurarea sistemelor etnocratice care ignoră interesele comunităţilor cu o altă cultură periclitează atât pacea şi securitatea internaţională, cât şi consensul democratic şi armonia socială.

Înainte de a începe discutarea răspunsurilor pe care teoria liberală a drepturilor minoritare le oferă la întrebările neliniştitoare ale consensului şi armoniei sociale în condiţiile în care se recurge la instituţionalizarea formelor de *cetăţenie multiculturală*, pe care teoria le promovează, voi trece în revistă principalele elemente ale poziţiei pe care o adoptă teoria în faţa provocărilor reprezentate de existenţa comunităţilor intolerante, *nonliberale*, care aplică restricţii interne propriilor membri.

7.4. Răspunsul teoriei liberale a drepturilor minoritare la provocările comunităţilor intolerante

Pentru teoria liberală a drepturilor minoritare, faptul că, în anumite cazuri, comunităţile etnoculturale îşi folosesc puterea obţinută prin instituţionalizarea principiului liberal al egalităţii dintre grupuri în vederea aplicării unor restricţii interne faţă de proprii membri, încercând să prescrie pentru aceştia regulile stricte ale modului de viaţă corect, reprezintă o provocare deosebită. Minorităţile de acest gen, care încearcă să limiteze sau chiar să desfiinţeze libertatea şi autonomia individuală în numele apărării particularităţilor de grup sunt profund neliberale, concepându-şi tradiţiile şi regulile interne ale existenţei comunitare într-o flagrantă contradicţie cu ideile liberale privind relaţiile dintre individ şi comunitate. În asemenea comunităţi, libertatea deciziei personale cu privire la o viaţă bună şi corectă nu numai că este considerată o conduită inacceptabilă, ci e văzută de-a dreptul ca o atitudine contrară intereselor lor existenţiale, ce ar duce în scurt timp la desfiinţarea particularităţilor comunităţii, în cazul în care ar fi aplicată.

Confruntată cu exemplul unor asemenea comunităţi etnoculturale – chiar dacă rareori se ivesc asemenea exemple –, teoria liberală a drepturilor minoritare trebuie să răspundă la cel puţin două întrebări. Prima întrebare

se referă la atitudinea prescrisă de cerințele tradițional liberale ale *toleranței* pentru atari cazuri: permit ele oare, în numele liberalismului, intervenția din afară în viața internă a unor comunități care nu intenționează să oprime altele, care nu vor să-și impună principiile sau modul lor de viață nimănui, nu vor să acapareze resursele tradiționale ale altora, ci vor doar să-și mențină ordinea tradițională – neliberală, ce-i drept? În cazul minorităților de acest fel, însăși intervenția externă, menită să impună reglementarea relațiilor din sânul comunității pe baza principiilor libertății individuale, ar putea fi calificată drept *nonliberală*. Privită din acest unghi, și teoria liberală a drepturilor minoritare poate fi suspectată de antiliberalism, deoarece, invocând în același timp cerința *libertății în relațiile dintre grupuri* și *libertatea în cadrul grupului*, devine intolerantă față de minoritățile ce aplică restricții interne membrilor propriilor comunități.

Cealaltă întrebare este legată de dilema dacă are vreun sens să vorbim despre teoria liberală a drepturilor minoritare, dacă o asemenea teorie face posibilă doar conceperea în așa fel a drepturilor, încât ea nu mai corespunde așteptărilor comunităților etnoculturale minoritare, condiționând acordarea drepturilor solicitate tocmai de renunțarea la acele particularități pe care ar fi urmat să le protejeze prin ele.

Kymlicka se ocupă în mai multe rânduri de diversele aspecte ale acestei problematici[1]. Detalierea sistematică a problemei se regăsește în capitolul opt al volumului *Multicultural Citizenship*; prezentarea care urmează se bazează în principal pe această abordare[2].

De-a lungul istoriei ideilor liberale, relația dintre cerința *autonomiei* și principiul *toleranței* a dat naștere la nenumărate polemici. Părerile sunt împărțite mai ales în privința aprecierii unuia dintre cele două principii ca valoare liberală esențială, care primează asupra celuilalt[3]. Cei care pun accentul pe autonomia personală sunt dispuși să accepte doar variantele

1. „Two Models of Pluralism and Tolerance", în: *Analyse & Kritik*, vol. XIV, 1992, pp. 33-56; „The Good, the Bad, and the Intolerable: Minority Group Rights", în: *Dissent*, vara 1996, pp. 22-31; *States, Nations and Cultures*, pp. 32-33, „Do We Need a Liberal Theory of Minority Rights?", în: *Constellations*, vol. IV, nr. 1, 1997, pp. 72-88; „Human Rights and Ethnocultural Justice", în: *Review of Constitutional Studies, 1998*.
2. *Multicultural Citizenship*, pp. 153-172.
3. Diversele aspecte ale dilemei apar sub varii denumiri în istoria ideilor. După William Galston, de pildă, de aici izvorăsc diferențele dintre liberalismul *iluminismului* și cel al *perioadei protestantismului*; Charles Larmore deosebește în baza acestei distincții liberalismul *kantian* și liberalismul *modus vivendi*; Rawls deduce din această dilemă distincția dintre liberalismul *politic* și cel *atotcuprinzător*. *Cf. op.cit.*, p. 154.

limitate ale implicării – a statului, de exemplu – în viaţa individului, în timp ce adepţii liberalismului fundamentat pe toleranţă consideră legitimitatea intervenţiei guvernului ca fiind acceptabilă cu mai puţine obiecţii. Firește, această dilemă are consecinţe şi în privinţa teoriei liberale a drepturilor minoritare. Cei care susţin importanţa toleranţei faţă de autonomie militează, de obicei, pentru drepturi minoritare ce nu exclud aplicarea restricţiilor impuse membrilor comunităţii şi care nu formulează nici un fel de revendicări faţă de stat referitor la obligaţiile acestuia în privinţa garantării instituţionale a egalităţii dintre comunităţile etnoculturale. Principiul „a trăi şi a lăsa pe alţii să trăiască" este însă, cum am văzut mai înainte, doar aparent o manifestare a toleranţei, deoarece conferă avantaje inegalabile comunităţii dominante din punct de vedere cultural.

În perspectivă istorică, conceptul de toleranţă şi cel de liberalism sunt strâns legate. Mulţi spun că sistemul de idei liberale îşi are originea în toleranţa religioasă, în recunoaşterea realităţii ce a pus capăt războaielor religioase şi conform căreia structura constituţională stabilă nu poate fi bazată pe exclusivismul clerical. După unele opinii, liberalismul nu a făcut altceva decât să extindă acest principiu şi la problemele legate de semnificaţia şi finalitatea vieţii, respectiv de modul de viaţă corect.

Cu toate acestea, nu trebuie pierdut din vedere că în mediul cultural occidental s-a încetăţenit o variantă aparte a toleranţei religioase. Şi anume, cea care garantează libertatea conştiinţei individuale şi declară totodată că îngrădirea individului în exercitarea liberă a religiei, în răspândirea credinţei religioase, în tentativele de schimbare a religiei sau de renunţare la ea echivalează cu încălcarea drepturilor fundamentale ale omului.

În istorie găsim însă şi exemple de toleranţă religioasă care nu sunt conforme cu principiile de bază ale liberalismului. De pildă, dominaţia de aproape jumătate de mileniu a Imperiului Otoman este explicată de unii printr-o structură extrem de stabilă într-o regiune profund divizată din punct de vedere cultural şi religios, cuprinzând o parte însemnată din Orientul Mijlociu, Africa de Nord, Balcani şi Europa de Est. Această stabilitate specială se explică prin faptul că, pentru popoarele aflate sub dominaţia otomană – mai ales din considerente strategice, dar şi religioase – se asigura dreptul la autoguvernare religioasă, făcând posibilă nu numai practicarea mai mult sau mai puţin liberă a religiei proprii, ci şi autoguvernarea internă a subunităţilor administrative (aşa-zisele *millete*), create pe baza unor criterii religioase, lingvistice şi etnice. Deşi convieţuirea mahomedanilor şi a „ghiaurilor" era reglementată prin reguli stricte – de pildă, numai mahomedanilor le era permis prozelitismul, era nevoie de autorizaţii speciale pentru construirea sau renovarea bisericilor creştine sau evreieşti, nu erau permise căsătoriile dintre musulmani şi

„ghiauri"[1] –, conducătorii imperiului țineau totuși seamă de principiul potrivit căruia religia dominantă trebuie să coexiste cu religiile din teritoriile ocupate, devenind astfel posibilă exercitarea relativ liberă a tuturor obiceiurilor și tradițiilor.

Având în vedere că sistemul *millete*-lor este văzut de mulți ca un posibil model al drepturilor minoritare, Kymlicka acordă o atenție specială acestei chestiuni[2]. Deși recunoaște că sistemul este, cu siguranță, varianta cea mai dezvoltată a toleranței religioase nonliberale, el nu vede în acest sistem mai mult decât o *federație aparte a teocrațiilor*, aproape fără relevanță din punctul de vedere al teoriei liberale a drepturilor minoritare. Și asta pentru că subunitățile administrative, beneficiare ale drepturilor de autoguvernare, erau, de fapt, societăți profund conservatoare, patriarhale în cea mai mare parte, în care oprimarea externă și granițele religioase strict conturate au creat un sistem extrem de riguros al restricțiilor interne, reușind să îl și mențină în funcțiune cu o eficacitate aparte. Și, deși în cadrul unor *millete* ce coincideau cu comunitățile naționale s-au făcut încercări de transformare, prin reformă internă, a teocrațiilor în sisteme seculare organizate după principiile democrațiilor liberale, eforturile au rămas fără rezultat. Toleranța bizantină a dus la contopirea și mai pronunțată a statului cu biserica, iar tendința de dezvoltare care a culminat în Occident prin considerarea libertății conștiinței ca drept fundamental al omului nu și-a făcut simțită prezența – apreciază autorul – în rândurile popoarelor *millete*-lor de odinioară, fapt evident și în zilele noastre.

Unele minorități și grupuri religioase nonliberale – de pildă, comunitățile hutteriților, amish sau mennoniții, respectiv indienii Pueblo (trebuie adăugat, bineînțeles, că lista nu este nici pe departe completă!) – sunt interesate tocmai de acest gen de protecție a minorităților, fiind exact ceea ce revendică ele în numele toleranței. Teoria liberală a drepturilor minoritare susține în schimb că ideea toleranței nu poate fi interpretată într-un sens

1. Interdicțiile se refereau, după unele surse ale timpului, și la anumite aspecte ale portului popoarelor subjugate: „era interzisă purtarea hainelor colorate, a cizmelor sau a papucilor galbeni". *Cf.* Pál Pach Zsigmond (ed.), *Magyarország Története* (*Istoria Ungariei*), Akadémiai Kiadó, Budapesta, vol. III, nr. 1, 1987, p. 472.
2. Printre lucrările care dezbat relația dintre sistemul *millet* și drepturile minoritare, Kymlicka amintește: Jay Sigler, *Minority Rights: A Comparative Analysis*, Greenwood, Westport, Connecticut, 1983; Vernon Van Dyke, *Human Rights, Ethnicity and Discrimination*, Greenwood, Westport, Connecticut, 1985; Patrick Thornberry, *International Law and the Rights of Minorities*, Oxford University Press, Oxford, 1991. Kymlicka își bazează observațiile privind sistemul *millet* pe următoarea lucrare: Benjamin Braude – Bernard Lewis (eds), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, Holmes & Meir, New York, 1982.

care nu implică şi garantarea autonomiei individului. Prin urmare, *toleranţa* şi *autonomia* apar, în interpretarea lui Kymlicka, drept cele două feţe ale medaliei: toleranţa interpretată corect din punct de vedere liberal oferă, pe de o parte, individului protecţie în raporturile cu comunitatea, asigurând posibilitatea criticării convingerilor colective referitoare la modul corect de viaţă, iar pe de altă parte, protejează comunităţile minoritare, expuse discriminării şi persecuţiei, faţă de cultura dominantă. Autorul teoriei liberale a drepturilor minoritare susţine, în consecinţă, necesitatea limitării restricţiilor antiliberale, chiar dacă aceste restricţii sunt aplicate de grupurile minoritare propriilor membri şi, bineînţeles, şi atunci când naţiunile majoritare intolerante recurg la ele în tentativele de reglementare a relaţiei lor cu minorităţile[1].

Înainte să trecem în revistă mijloacele care stau la dispoziţia teoreticienilor liberali în vederea formulării unei poziţii coerente faţă de grupurile etnoculturale nonliberale, să analizăm poziţia lui Kymlicka în legătură cu acuzaţia că teoria propusă de el nu le-ar mulţumi pe unele dintre comunităţile pe care le are în vedere.

Poziţia amintită are la bază critica aspră a autorului la adresa conceptului de *liberalism politic* formulat de Rawls. Recunoscând faptul că pentru anumite comunităţi nonliberale cerinţa autonomiei individuale părea o prevedere mult prea strictă, mai mulţi gânditori liberali fuseseră tentaţi să renunţe la idealul autonomiei, ca idee de bază a societăţilor moderne, pluraliste, şi să caute un principiu alternativ care să înlesnească aplicarea principiului toleranţei în cazul minorităţilor nonliberale. În opinia lui Kymlicka, Rawls însuşi a pornit pe această cale în urma atacurilor lansate la adresa poziţiei sale din *A Theory of Justice* de autorii comunitarieni precum Michael Sandel, Alisdair McIntyre, Charles Taylor şi Michael Walzer, la sfârşitul anilor '70 şi începutul anilor '80.

Cedând presiunii comunitariene, Rawls a început să se distanţeze de idealul autonomiei individuale, invocând ideea că, în realitate, majoritatea oamenilor nu simte nevoia să-şi schimbe liber concepţia despre viaţă sau să-şi revizuiască din când în când convingerile vizavi de această problemă. Majoritatea covârşitoare a oamenilor are nevoie mai degrabă de evidenţe indubitabile şi de autorităţi directoare, astfel că promovarea intransigentă a conceptelor liberalismului clasic poate fi calificată drept „sectară".

Cu toate acestea, Rawls nu a renunţat complet la cerinţa autonomiei, ci a încercat să limiteze doar valabilitatea acesteia. În privinţa acestei chestiuni controversate şi delicate, se impune, opinează Rawls, a se face diferenţa între „conceptul politic" al persoanei ca individ şi „identitatea sa nonpublică"

1. *Multicultural Citizenship*, pp. 156-158.

(*non-public identity*). În timp ce individul înțeles în sensul politic al cuvântului – acest sens suprapunându-se, practic, peste conceptul de *cetățean* –, motivat de valori de ordin superior, se folosește de posibilitățile oferite de autonomie, încearcând să-și reglementeze relația cu statul în baza propriilor idei privind conduita corectă de viață, acestea incluzând și o formulare cât mai precisă a drepturilor și obligațiilor, și – de câte ori este necesar – chiar să revizuiască sau să ajusteze aceste concepte în funcție de circumstanțele schimbătoare, în privința contextului vieții particulare suntem obligați să ținem cont de convingeri ce sunt considerate de către individ valori finale și pe care el nu dorește sub nici o formă să le revizuiască sau să le supună unui proces de analiză rațională. Dacă adevărurile finale și irevocabile referitoare la o viață bună pot fi considerate chiar excluse sau nedorite în cazul individului conceput în sens politic al cuvântului, nu se poate susține același lucru și în privința „individului nonpublic", care poate avea convingeri religioase sau morale, de pildă, pe care le percepe ca imposibil de abandonat, indiferent de circumstanțe.

Această concepție a lui Rawls referitoare la *liberalismul politic* reevaluează, deci, în punctele esențiale, liberalismul „comprehensiv" al lui Mill, conform căruia individul este îndreptățit să-și revizuiască obiceiurile sociale moștenite cu privire la toate aspectele vieții. Omul nu e fidel tradițiilor comunității – afirmă Mill – pentru că acestea sunt prescrise ca reguli de urmat, ci pentru că – și numai într-o anumită măsură – omul însuși le consideră demne de urmat. În sensul clasic, definit de Mill, al liberalismului, această libertate nu poate fi limitată doar la unele aspecte, să zicem, politice ale vieții.

Distanțarea lui Rawls de valorile clasice ale liberalismului nu a dat rezultatele scontate. În opinia lui Kymlicka, el avea să plătească pentru acest lucru în două privințe: a stabilit, pe de o parte, o relație spirituală greu de negat cu opiniile comunitarienilor, iar pe de altă parte, nu a reușit să se ridice la nivelul așteptărilor comunităților nonliberale.

Conceptul lui de „individ nonpublic" seamănă în mod grăitor cu felul în care Michael Sandel, gânditor comunitarian de marcă, definește *individul*. De aici rezultă nici mai mult nici mai puțin decât că, după Rawls, oamenii care prin definiție sunt *comunitarieni* în viața particulară se raportează ca niște *liberali* la problemele existenței sociale, în ipostaza lor de subiecți ai vieții politice.

Rawls nu a reușit să combată în mod convingător această contradicție. Prin răspunsurile sale la provocările pluralismului societății, perceput mai ales în sensul religios al termenului, marele gânditor liberal s-a apropiat din ce în ce mai mult de sistemul de idei comunitarian. Când Rawls susține, de pildă, că minoritățile religioase pot fi protejate cel mai eficient față de

intoleranţa majorităţii dacă libertatea conştiinţei este asigurată pentru toţi în aceeaşi măsură, această afirmaţie abia dacă se poate deosebi – datorită consecinţelor ce decurg din accepţiunea liberalismului politic – de opinia lui Sandel, în interpretarea căruia libertatea conştiinţei nu se referă la faptul că individul poate decide fără restricţii în privinţa convingerilor sale religioase, alegând, în funcţie de capacităţile sale personale, dintre mai multe variante ale vieţii religioase, ci la aceea că el *îşi poate exercita liber credinţa moştenită prin intermediul comunităţii*.

În opinia lui Kymlicka, acest compromis făcut cu comunitarismul are nişte consecinţe de care Rawls nu ţine cont. Acea formă a toleranţei care ia în considerare exclusiv comunităţile şi care nu este completată de mecanismele toleranţei în interiorul grupurilor, permiţând chiar şi disidenţa – formele de *exit* – din grup, poate avea consecinţe grave privind drepturile universale ale individului. Rawls a omis, afirmă autorul, faptul că valabilitatea principiului referitor la autonomia individului nu poate fi limitată fără ca drepturile individuale să nu sufere în consecinţă. Orice răspuns dat provocărilor pluralismului social (de tip religios, dar nu numai), care încearcă să neglijeze autonomia individuală, nu înseamnă în cele din urmă decât întoarcerea la practica istorică a *millete*-lor. Cu alte cuvinte, recunoaşterea mascată a faptului că, în privinţa controlului social exercitat asupra pluralismului, nu există o formă mai eficientă decât cea aplicată de Imperiul Otoman de-a lungul istoriei sale de jumătate de mileniu[1].

Liberalismul politic al lui Rawls nu-şi atinge scopul nici în ceea ce priveşte aşteptările minorităţilor nonliberale. Degeaba încearcă el să evite capcana „doctrinei sectare", ce se ascunde, în interpretarea sa, în concepţia liberalismului bazat pe ideea autonomiei, invocând faptul că în societăţile democratice nu există un consens larg în privinţa utilităţii autonomiei, şi degeaba încearcă să facă concesii acestui principiu în contextul sferei private; liberalismul politic promovează, *în privinţa relaţiilor politice*,

1. Michael Walzer, important teoretician comunitarian, deosebeşte, în capitolul intitulat „Five Regimes of Toleration" al unei lucrări apărute recent, cinci forme istorice ale dominaţiei politice în decursul istoriei faţă de chestiunea diversităţii: imperiile multinaţionale, comunitatea de state bazată pe ideea suveranităţii, modelele consociaţionale, statele-naţiune, respectiv societăţile primitoare de mase largi de imigranţi. În primele trei cazuri, toleranţa se referă la grupuri şi comunităţi, iar în ultimele două cazuri obiectul toleranţei este individul. Demnă de remarcat e observaţia lui Walzer referitoare la faptul că, în cazurile din urmă, există doar trei posibilităţi privind relaţia dintre individ şi comunitatea minoritară: menţinerea unei forme laxe a loialităţii de grup, renunţarea la loialitate, respectiv integrarea în majoritate. *Cf.* M. Walzer, *On Toleration*, Yale University Press, New Haven şi Londra, 1997, pp. 14-35.

afirmarea drepturilor individuale, la fel ca liberalismul comprehensiv. Or, acest lucru nu vine în întâmpinarea revendicărilor minorităților nonliberale nici dacă se produce în numele unui liberalism mai puțin comprehensiv: comunitățile nonliberale sunt interesate să aibă posibilitatea de a aplica restricții interne propriilor membri, care sunt în flagrantă contradicție cu drepturile individuale. Restricțiile de acest gen sunt, însă, acceptabile atât pentru liberalismul comprehensiv al lui Mill, cât și pentru liberalismul politic propus de Rawls[1].

Care ar putea fi atunci răspunsul corect al liberalismului la provocările comunităților nonliberale?

Încercând să ofere un răspuns cât mai nuanțat la această întrebare, Kymlicka atrage atenția asupra altor inconsecvențe ale liberalismului, precum și asupra unor noi exemple de măsurare cu unități diferite în cazul majorității și în cel al comunităților minoritare, completându-și, astfel, cu observații pertinente, poziția adoptată în legătură cu problematica dreptății și echității etnoculturale.

Autorul atrage atenția, înainte de toate, asupra faptului că dilema poate fi depășită cu o relativă eficacitate doar dacă nu se încearcă mușamalizarea diferenței de fond dintre naturile celor două componente ale problemei: poziția principială a liberalismului, pe de o parte, referitoare la acele revendicări ale minorităților care pot fi acceptate ca fiind compatibile cu principiile liberale, și, pe de altă parte, dreptul liberalilor de a-și impune opiniile unor comunități care nu împărtășesc convingerile fundamentale ale acestei orientări.

Poziția liberalismului în problema drepturilor minoritare este – după cum am văzut – fără echivoc: variantele drepturilor specifice de grup care

1. În opinia lui Kymlicka, atât Statele Unite, cât și Canada au oferit exemple în care comunitățile nonliberale au găsit calea legală de a-și impune voința față de membrii lor. De pildă, Curtea Supremă a Statelor Unite a dat curs cererii comunității amish ca, după împlinirea vârstei de 16 ani, copiii din această comunitate să nu fie obligați să meargă la școală. Intenția comunității amish era, după cum am văzut, să-și ferească tinerii de ispitele vieții lumești, oferindu-le posibilitatea de a-și duce viața în conformitate cu tradițiile comunității. Curtea Supremă din Canada, la rândul ei, a decis în favoarea comunității hutteriților, în cazul în care doi foști membri ai comunității își revendicau partea lor din bunurile comunitare. Sentințele definitive, în ambele cazuri, au confirmat dreptul comunității de a-și rezolva problemele interne în funcție de tradițiile proprii, chiar dacă acest lucru înseamnă încălcarea gravă a drepturilor individuale. În interpretarea autorului nostru, atât hutteriții, cât și reprezentanții comunității amish au adus argumente contrare liberalismului politic al lui Rawls, nefiind posibilă justificarea poziției lor prin conceptele liberalismului politic. *Cf. Multicultural Citizenship*, pp. 161-162.

nu asigură totodată garantarea autonomiei individuale nu pot fi susţinute, fiind incongruente cu principiile liberale de bază ale libertăţii şi egalităţii. Principiul egalităţii dintre comunităţi – şi diferitele variante ale drepturilor colective prin care principiul respectiv se instituţionalizează – are o importanţă majoră, aşadar, nu din punctul de vedere al interesului propriu *al comunităţii*, ci ca o condiţie indispensabilă pentru asigurarea acelor circumstanţe particulare ale existenţei minoritare care compensează dezavantajele rezultate din alteritate, garantând producerea efectelor concrete ale principiilor libertăţii şi autonomiei individuale în condiţiile date, în mod comparabil cu felul în care este înţeles acest lucru în cazul comunităţilor majoritare. Privite din această perspectivă, sistemul de *millete* al Imperiului Otoman sau teocraţia pueblo, chiar dacă sunt mijloace eficiente ale protejării intereselor comunităţilor, nu pot fi acceptate ca justificabile din punct de vedere liberal.

Mai greu este să formulăm un răspuns echilibrat la întrebarea dacă liberalii au sau nu dreptul să-şi impună convingerile comunităţilor nonliberale[1]. Răspunsurile date la această problemă şi poziţiile adoptate faţă de ea s-au schimbat de-a lungul timpului şi, în mod destul de ciudat, erau caracterizate prin inconsecvenţe referitoare la chestiunea dacă respectiva comunitate nonliberală era o naţiune formatoare de stat, majoritară, sau o comunitate minoritară.

În perioada colonizării, de exemplu, exista convingerea unanim acceptată de comunitatea internaţională conform căreia coloniştii aveau dreptul să exporte liberalismul în teritoriile cucerite în beneficiul popoarelor de acolo (convingere împărtăşită până şi de către Mill). În zilele noastre, tabăra liberalilor se caracterizează printr-o atitudine aproape schizoidă faţă de această problemă: în timp ce mai toţi liberalii sunt de acord că în privinţa comunităţii internaţionale a statelor – exceptând cazurile grave de genocid şi cele care pun în pericol stabilitatea internaţională – intervenţia este nelegitimă şi riscantă, cu greu se găsesc gânditori, declarat liberali, care să îndrăznească să adopte aceeaşi poziţie şi în privinţa comunităţilor minoritare. Deşi – opinează Kymlicka –, în principiu, e la fel de greu de

1. Regăsim în problema formulată astfel dilema clasică a gândirii democratice: cum să procedeze democraţia cu adversarii interni, fără să intre în contradicţie cu propriile principii. O formulare clasică a problemei este dată de Popper prin ceea ce numeşte el *paradoxul toleranţei*: „Toleranţa fără limite va duce la eliminarea toleranţei. Dacă extindem aplicarea toleranţei nelimitate şi asupra celor care sunt intoleranţi şi dacă nu suntem pregătiţi să apărăm societatea tolerantă împotriva atacurilor celor intoleranţi, atunci tolerantul va fi distrus şi, o dată cu el, şi toleranţa. (...) În numele toleranţei, trebuie să avem dreptul, în consecinţă, să nu tolerăm intoleranţa." *Cf.* K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. I, *Plato*, Routledge, Londra, 1995 (prima ediţie în 1945), p. 267.

stabilit care este acea terță autoritate îndreptățită să pledeze și să intervină în numele drepturilor liberale ale egalității și libertății în cazul Arabiei Saudite, de pildă, care aplică măsuri discriminatoare față de cetățenii ei nemusulmani sau cei de sex feminin, sau împotriva guvernului german, care refuză să acorde drepturi politice descendenților muncitorilor turci, cum nu este ușor de decis nici cine are dreptul să critice reglementările discriminatoare și restrictive ale consiliului tribal pueblo.

În acest punct poate fi surprinsă o altă inconsecvență a liberalismului: a nu cere socoteală pentru nerespectarea principiilor liberale în cazul comunității internaționale, dar a impune, în același timp, comunităților nonliberale respectarea necondiționată a acestor principii este o inconsecvență a gândirii liberale similară cu refuzul dreptului la o cultură societală proprie în cazul minorităților, în timp ce acest drept este de la sine înțeles în cazul popoarelor formatoare de stat. Inițiatorul teoriei liberale a drepturilor minoritare este de părere că asigurarea valabilității principiilor liberale prin intervenție externă sau pe calea impunerii cu forța ar trebui calificată, în ambele cazuri, drept agresiune sau colonizare. Cu atât mai mult cu cât exemplele din istorie – în cazul coloniilor din Africa, de pildă – demonstrează în mod elocvent că instituțiile liberale s-au dovedit a fi formațiuni efemere ori de câte ori s-au născut printr-o intervenție externă, și nu printr-un proces de reformă internă. Dacă eficiența acestora nu s-a putut baza pe convingerea larg împărtășită a comunităților vizate că principiile liberale sunt cele mai potrivite pentru reglementarea instituțională a relației dintre individ și comunitate, încercările respective au fost sortite de fiecare dată eșecului.

Rezultă că adepții principiilor liberale trebuie să ia în considerare caracterul limitat al mijloacelor teoretice de care dispun, dacă vor să rămână consecvenți. Ei pot recurge, bineînțeles, la nenumăratele mijloace ale intervenției pașnice, se poate face propagandă în vederea răspândirii ideilor liberale, reformele liberale pot fi sprijinite în diverse forme – prin activitatea Fondului Monetar Internațional, de pildă –, se pot crea mecanisme internaționale și interguvernamentale pentru apărarea drepturilor omului și ale minorităților, precum Înaltul Comisar pentru Minoritățile Naționale din cadrul OSCE, dar, în general, trebuie să se recunoască faptul că diferențele fundamentale dintre noțiunile de strategie etnopolitică ale comunităților majoritare și minoritare, deosebirile profunde ce caracterizează, și la această oră, persoanele aparținând celor două categorii în privința formelor dezirabile ale vieții comunitare, pot fi depășite doar pe calea tratativelor vizând un *modus vivendi*. Iar în cazurile în care comunitatea minoritară vizată este nonliberală, majoritatea trebuie să ia în considerare și faptul că nu se poate împiedica nerespectarea drepturilor de libertate individuală din sânul comunităților minoritare fără încălcarea – de această dată de către majoritate –

a principiilor liberale şi că existenţa minorităţilor nonliberale trebuie luată la cunoştinţă aidoma existenţei statelor cu sisteme de guvernare nonliberale[1].

Aşa cum am văzut în multe alte circumstanţe, problema asigurării validităţii principiilor liberale se prezintă altfel în privinţa comunităţilor de imigranţi. În cazul lor – opinează Kymlicka –, nu e nimic de reproşat guvernelor ţărilor primitoare care cer alinierea imigranţilor la principiile liberale, pentru că aceştia trebuiau să aibă în vedere această posibilitate de la bun început, din momentul luării deciziei de a-şi părăsi ţara de origine.

În final, referitor la problematica complexă a minorităţilor nonliberale, autorul teoriei liberale a drepturilor minoritare mai atrage atenţia asupra unui aspect important. Etichetarea minorităţilor drept intolerante şi antiliberale se bazează adesea pe idei preconcepute şi pe prejudecăţi. Problema este, de cele mai multe ori, una care ţine de gradele diferite ale evoluţiei, deoarece nu există numai minorităţi nonliberale, ci şi grupuri majoritare nonliberale şi state naţionale vădit nonliberale. Mai mult decât atât, în Africa sau în unele state postsovietice găsim exemple unde minorităţile sunt mai liberale decât comunităţile majoritare. În asemenea cazuri complicate, unii lideri ai minorităţilor – şi, ca urmare, comunităţi întregi – pot fi calificaţi drept nonliberali pentru simplul fapt că s-au lansat în lupta pentru afirmarea drepturilor colective, fără ca, în acelaşi timp, să se fi gândit la vreo restricţie internă în cadrul comunităţilor de care aparţin.

Refuzul de a se conforma principiilor liberale nu este, deci, o problemă care priveşte în mod exclusiv minorităţile. Atât comunităţile minoritare, cât şi cele majoritare se confruntă, deopotrivă, cu provocările reprezentate de interesele antiliberale – *izvorâte în mod frecvent din disensiunile privind opţiunile de strategie etnopolitică şi aprehensiunile comunitare ce rezultă din sentimentul ameninţării reciproce* –, trebuind să realizeze că este nevoie de un efort comun pentru ca problemele de acest gen să fie rezolvate fără consecinţe negative la adresa libertăţii şi autonomiei individuale. În orice caz, liberalii trebuie să ţină cont de faptul că „refuzul de a veni în întâmpinarea revendicărilor minorităţilor naţionale referitoare la drepturile de autoguvernare nu va rezolva singur problema" – conchide Kymlicka[2].

---

1. Kymlicka nu exclude, bineînţeles, că, în cazul încălcărilor grave şi repetate ale drepturilor omului, intervenţia devine inevitabilă. Luând în calcul această posibilitate, el atrage atenţia că trebuie diferenţiate, totuşi, cazurile în care restricţiile interne se bazează pe consensul larg al membrilor comunităţii, fiind asigurată posibilitatea părăsirii comunităţii, de cazurile în care comunitatea este condusă de un dictator nepopular, condiţiile părăsirii comunităţii nefiind asigurate. Vezi *Multicultural Citizenship*, p. 170.
2. *Op.cit.*, p. 172.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

7.5. *Drepturile minorităţilor şi solidaritatea socială*

Am trecut în revistă până acum cele mai importante argumente aduse de Will Kymlicka în favoarea teoriei liberale a drepturilor minorităţilor. După cum am văzut în capitolele precedente, una dintre preocupările de bază ale autorului a fost aceea de a trasa limitele teoriei în aşa fel încât aceasta să corespundă întru totul valorilor fundamentale ale liberalismului. Şi autorul a reuşit, într-adevăr, acest lucru: drepturile specifice, respectiv drepturile de grup pe care teoria lui Kymlicka le rezervă minorităţilor exclud în mod simultan atât posibilitatea ca un grup etnocultural să-l domine pe celălalt (sau pe celelalte), cât şi cazurile în care prerogativele dobândite de un grup etnocultural ar urma să fie folosite în vederea oprimării libertăţii membrilor săi. Teoria liberală a drepturilor minorităţilor este capabilă, cu alte cuvinte, să garanteze egalitatea *dintre* grupuri, respectiv libertatea şi egalitatea *în cadrul* grupurilor etnoculturale, asigurând totodată valabilitatea principiilor autonomiei personale şi echităţii sociale. Mai mult decât atât, valabilitatea acestor principii este extinsă prin argumentele teoriei lui Kymlicka şi asupra unor categorii de cetăţeni care, datorită modului de includere a lor în comunitatea politică (nu doar ca indivizi, ci şi ca membri ai unor grupuri minoritare), nu se pot bucura de beneficiile acestor principii în egală măsură cu cetăţenii care aparţin culturii dominante.

Consecvent cu principiile sale, Kymlicka realizează că, pentru a-şi spori şansele de a fi acceptată, teoriei propuse de el îi lipseşte ceva. Consecvenţa cu valorile fundamentale ale liberalismului este indispensabilă pentru orice teorie care se consideră liberală, dar nu poate fi trecută pe un plan secund, mai ales din perspectiva şanselor de acceptare a teoriei, nici problema consecvenţei cu cerinţele stabilităţii pe termen lung a democraţiei liberale. Ultimul capitol din *Multicultural Citizenship* este consacrat, deci, consecinţelor pe care teoria liberală a drepturilor minorităţilor le are asupra solidarităţii sociale, asupra conţinutului conceptului de cetăţenie, a identităţii civice şi a spiritului de sacrificiu indispensabil în orice societate modernă, democratică[1]. Problema reapare într-un studiu mai recent, semnat împreună cu Christine Straehle, într-o abordare mai amplă, în care problematica comunităţii politice este analizată din perspectiva democraţiei cosmopolite, în sensul consacrat de David Held[2].

1. *Multicultural Citizenship*, pp. 172-192.
2. Will Kymlicka – Christine Straehle, „Cosmopolitanism, Nation-States, and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature", în: *European Journal of Philosophy*, vol. VII, nr. 1, aprilie 1999, pp. 65-88.

Problema solidarității sociale este fundamentală pentru stabilitatea democrațiilor liberale. Cu toate că unii autori ai liberalismului clasic (Kant, de pildă) au considerat că prin anumite mecanisme instituționale și procedurale se poate asigura o guvernare eficientă și stabilă chiar în lipsa unor virtuți cetățenești, în condițiile modernității a devenit evident – după cum am văzut în capitolul consacrat conceptului de cultură societală – că solidaritatea socială și spiritul civic sunt indispensabile pentru asigurarea unui echilibru între interesele personale și bunul public. În societățile liberale și democratice este nevoie de un spirit de sacrificiu reciproc printre cetățeni, care nu e de la sine înțeles în cazul societăților multiculturale[1].

Problema este reglementată de obicei cu ajutorul conceptului de cetățenie, gândit ca un cadru în care persoanele aparținând unei comunități politice transcend diferențele și acceptă scopurile urmărite prin ideea de bun public. Dar, din moment ce drepturile speciale și de grup promovate de teoria lui Kymlicka implică diverse forme ale „cetățeniei diferențiate", temerile privind posibilele consecințe ale acestor drepturi asupra solidarității sociale par a fi pe deplin justificate. Dacă drepturile și obligațiile sunt distribuite în funcție de apartenența la grupuri (sunt *group-differentiated*), cum se mai poate cultiva o comunitate de sensuri și de scopuri colective? Ce va uni grupurile diferențiate între ele în cadrul comunității politice și ce va preveni răspândirea lipsei generale de încredere printre cetățeni și apariția germenilor conflictului?

Confruntată cu aceste întrebări, nu este greu de înțeles de ce teoria convențională a liberalismului preferă un limbaj al stabilității față de un discurs care pune accentul pe echitate. Dacă echitatea etnoculturală presupune forme diferențiate ale cetățeniei, atunci, în loc să ofere cadrul unei experiențe valabile pentru toți, conceptul de cetățenie va deveni sursa *lipsei de unitate* într-o lume în care diversitatea socială se adâncește și proliferează.

Metoda utilizată de Kymlicka în formularea răspunsurilor la aceste întrebări provocatoare este similară cu cea întâlnită în capitolele precedente: pentru a fi în măsură să propunem un răspuns suficient de nuanțat, este nevoie înainte de toate de o diferențiere între diferitele tipuri de drepturi minoritare. Răspunsurile generalizatoare eșuează sau oferă o perspectivă distorsionată, tocmai datorită faptului că nu reușesc – sau pur și simplu nu își propun, din motive bine întemeiate – să ia în calcul complexitatea fenomenului.

La o analiză mai atentă, ne putem convinge, într-adevăr, fără prea multe dificultăți, că în ceea ce privește două dintre cele trei categorii de drepturi

1. Pentru detalii, a se vedea R. McKim – J. McMaham (eds), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1997.

de grup specifice definite de Kymlicka, și anume drepturile de reprezentare ale grupurilor dezavantajate și drepturile polietnice ale imigranților[1], temerile privind impactul negativ al acestora asupra solidarității sociale sunt neîntemeiate.

Drepturile de reprezentare ale grupurilor dezavantajate sunt solicitate și acordate de regulă în vederea *includerii* grupurilor marginalizate în comunitatea politică, și nicidecum cu intenția izolării sau a separării de restul societății. Grupurile dezavantajate – ale căror interese și opinii sunt ignorate de regulă în cadrul democrațiilor majoritare și care devin marginalizate din acest motiv – recunosc autoritatea comunității politice și, prin dreptul de reprezentare, doresc să fie acceptate ca niște „comunități de interese" în cadrul instituțional al societății, o dată cu recunoașterea oficială a particularităților ce le caracterizează. Solicitarea drepturilor de reprezentare din partea unei colectivități sau comunități marginalizate trebuie considerată deci o manifestare autentică de *participare civică* și de recunoaștere a legitimității, neavând nimic în comun cu subminarea solidarității sociale.

În mod asemănător, nici solicitarea drepturilor polietnice pentru imigranți nu pune la îndoială autoritatea comunității politice. Dimpotrivă, această solicitare pleacă de la premisa că imigranții vor trebui să se descurce pe piața forței de muncă și în instituțiile statului care i-a primit: solicitând recunoașterea particularităților lor culturale și adaptarea cadrului instituțional la diversitatea crescândă a societății, ei urmăresc tocmai înlesnirea integrării lor rapide și eficiente în curentul principal — *mainstream* — al societății. Experiența țărilor de imigrație arată că imigranții urmăresc într-adevăr integrarea cât mai rapidă în societatea primitoare și că anumite drepturi polietnice – cum ar fi portul turbanului permis imigranților sikh din Canada care doresc să se înroleze în poliție sau permisiunea de a purta tradiționala *yarmulka* de către tinerii evrei ortodocși înrolați în armata Statelor Unite –, în loc să descurajeze, au facilitat integrarea în societate a acestor grupuri, chiar dacă mulți au considerat aceste cazuri excepționale niște ofense la adresa simbolurilor naționale. Frecventele etichetări ale drepturilor polietnice ca tendințe de enclavizare (sau de balcanizare) sunt deci, în opinia lui Kymlicka, total neavenite[2].

---

1. Pentru detalii, a se vedea capitolul 6.3 din prezenta lucrare.
2. Kymlicka admite că există și cazuri în care demersurile pentru obținerea unor drepturi polietnice au urmărit izolarea de societate. Cazurile sectelor religioase, comunitatea amish sau hutteriții, sunt, după cum am văzut, exemple în care scutirile de anumite obligații cetățenești – educația obligatorie sau înrolarea în armată – sunt solicitate în vederea asigurării izolării de restul societății. Acestea rămân însă cazuri atipice, nerelevante pentru problematica multiculturalismului contemporan.

Dacă în cazul drepturilor de reprezentare (ale grupurilor marginalizate), cât şi în cel al drepturilor polietnice, preocupările pentru viitorul solidarităţii sociale sunt lipsite de temei, nu acelaşi lucru se poate afirma despre drepturile de autoguvernare. În timp ce, în cele două cazuri amintite, solicitarea drepturilor speciale urmăreşte *sporirea şanselor de integrare*, demersurile în vederea dobândirii statutului autoguvernării sunt animate de intenţia de a *slăbi legăturile* cu celelalte grupuri (de regulă, cu cel majoritar), punându-se astfel sub semnul întrebării însăşi autoritatea şi caracterul de durată al comunităţii politice. Acest caz ridică probleme speciale, fiind analizat mai în profunzime de Kymlicka.

Trăsătura distinctivă a grupurilor care se bucură de (sau care râvnesc la) drepturi de autoguvernare nu este legată de poziţia marginalizată a unui grup în cadrul comunităţii politice (cum am văzut în cazul drepturilor de reprezentare), şi nici de diversitatea etnoculturală a acestei comunităţi (cum era cazul drepturilor polietnice), ci de asumarea implicită a faptului că în cadrul statului există *mai mult decât o singură comunitate politică*. Grupurile etnoculturale cu drepturi de autoguvernare – minorităţile naţionale, de fapt – se autodefinesc de regulă ca „popoare" separate în cadrul statului pe teritoriul căruia trăiesc (şi pe care îl consideră de cele mai multe ori o „federaţie de popoare distincte"), cu tradiţii de autoadministrare şi sistem instituţional complet, moştenite din generaţie în generaţie. Includerea lor într-un cadru statal mai mare are de obicei la bază un tratat care consfinţeşte termenii realizării „federaţiei" şi în baza căruia autoritatea comunităţii politice este *derivativă* faţă de dreptul lor (istoric) la autoadministrare. Prerogativele autorităţii centrale sunt percepute ca fiind negociate între părţi şi sunt considerate revocabile dacă minoritatea se simte ameninţată de majoritate. Dacă democraţia e termenul rezervat pentru formele de guvernământ în care puterea aparţine poporului, susţin reprezentanţii minorităţilor, atunci este de dorit ca fiecare popor să se autoguverneze singur.

În aceste condiţii, este foarte dificil, într-adevăr, să aducem argumente în favoarea funcţiilor integratoare ale drepturilor de autoguvernare în cazul unei comunităţi politice divizate din punct de vedere etnocultural.

Nici acele opinii conform cărora acordarea de drepturi polietnice îngreunează sau încetineşte procesul de integrare a imigranţilor nu au suport empiric, susţine autorul. Există studii care atestă că reprezentanţii primelor două generaţii de imigranţi, care rămân fideli tradiţiilor din ţara de origine, se numără *printre cei mai patrioţi cetăţeni* ai statului de imigrare.

Un alt aspect interesant al problemei este amintit de Tariq Modood: grupurile de imigranţi care urmăresc obţinerea de drepturi polietnice sunt interesate în primul rând de clarificarea termenilor în care este definită unitatea socială, pentru a preveni *acuzaţia de neloialitate* faţă de autoritatea comunităţii politice care le-a primit. A se vedea în acest sens *Multicultural Citizenship*, pp. 176-179.

Formațiunile statale democratice și multinaționale par, cel puțin din această perspectivă, foarte instabile, fiind ținute laolaltă doar printr-un consens fragil privind un *modus vivendi* între comunități, fără însă ca membrii diferitelor grupuri etnoculturale să fie dispuși să facă sacrificii reciproce. Cetățenia, concepută ca apartenență la o comunitate politică, generează confuzii în condițiile în care comunitățile se suprapun și ascunde un potențial de conflict privind comunitatea cu care diferitele categorii de cetățeni se identifică în mod primordial. În plus, dreptul la autoguvernare tinde să degenereze într-un proces de autostimulare, în care ambițiile naționaliste se liniștesc doar prin dobândirea independenței totale.

În fața problemei definite ca atare, poziția exprimată de Kymlicka este extrem de circumspectă.

O primă reacție posibilă la provocarea explicitată în cele de mai sus ar fi, spune autorul, să ignorăm opțiunile minorităților naționale și să concepem un conținut al termenului de cetățenie valabil pentru toți, fără nici o referire la apartenența de grup. Astfel s-ar crea, cel puțin teoretic, premisele pentru ceea ce Rawls consideră a fi esența cetățeniei nediferențiate într-o democrație liberală: spiritul compromisului și disponibilitatea de a-l întâlni pe celălalt la mijlocul distanței care ne desparte de el.

După cum am văzut însă, în capitolul consacrat conceptului de cultură societală, regimurile care promovează un conținut nediferențiat al cetățeniei favorizează în mod cert comunitatea majoritară (sau cea căreia îi aparține cultura dominantă). În aceste condiții, minoritățile se simt aservite și vulnerabile la deciziile – politice, economice sau culturale – ale majorității, iar refuzul acesteia de a acorda dreptul la autoguvernare sau de a institui ționaliza cetățenia diferențiată agravează sentimentul de nesiguranță al membrilor minorității, ceea ce deschide de regulă calea către opțiunea pentru secesiune. Încercările de a eradica sensul identităților particulare și de a le subordona unei identități comune, respectiv de a contesta argumentul autosuficienței comunităților și, implicit, pe cel al aspirațiilor la statutul de comunitate politică distinctă s-au dovedit în cursul istoriei recente contraproductive, generând reculuri mult mai destabilizatoare decât exercitarea drepturilor de autoguvernare[1]. În acest sens, încercarea de a promova

1. Referitor la eșecurile politicilor guvernamentale – sau de altă natură – care și-au propus eradicarea identităților etnoculturale sau crearea de identități artificiale, supranaționale, Kymlicka amintește ca exemple identitățile tribale ale indienilor din Statele Unite și Canada, a căror conștiință de „națiune distinctă" a supraviețuit în ciuda eforturilor sistematice de asimilare ale celor două guverne; identitatea poporului kurd sau basc; eșecurile identităților „cehoslovacă", „iugoslavă" sau „sovietică", precum și ale repetatelor încercări de a crea o identitate panarabă sau panslavă. De fapt, susține Kymlicka, în ultimii 100 de ani nu se cunosc exemple de grupuri etnoculturale cu o identitate bine definită care să fi ales calea

conceptul de cetăţenie nediferenţiată a subminat tocmai ceea ce Rawls considera a fi esenţa solidarităţii într-o societate modernă: virtuţile politice ale echităţii şi dreptăţii sociale, spiritul compromisului şi disponibilitatea sacrificiului reciproc. În condiţiile coexistenţei multiculturale, care nu admite drepturile de autoguvernare, întâlnirea la mijlocul distanţei care îi desparte pe cetăţeni devine un eufemism ipocrit, din moment ce efortul pe care un membru al comunităţii minoritare este nevoit să-l depună pentru a rămâne competitiv în cadrul instituţional al culturii societale este *cel puţin dublu* faţă de efortul depus de un membru al culturii dominante.

Care să fie atunci răspunsul teoriei liberale a drepturilor minorităţilor la provocările aspiraţiilor la autoguvernare? – se întreabă Kymlicka, admiţând că această problemă pare să fie un veritabil „nod gordian".

Răspunsul lui Kymlicka la această întrebare – care constituie, fără îndoială, o piatră de încercare pentru teoria pe care el o promovează – este unul complex şi echilibrat, cu două componente principale: una care ia în considerare opţiunea secesiunii şi una care explorează sursele posibile ale solidarităţii sociale într-un stat multinaţional.

Problematica secesiunii, ca o posibilă soluţie de prevenire a conflictelor etnice devastatoare sau de a le soluţiona pe cele inadministrabile cu alte metode, a fost studiată în ultima vreme de un număr impresionant de autori. David Miller, Michael Walzer, Allen Buchanan sau Antonio Cassese sunt doar câţiva dintre autorii care au ajuns, în trecutul relativ recent, la concluzia că în acele cazuri în care comunitatea politică este atât de adânc divizată încât cetăţenia comună îşi pierde sensul, *calea constituţională spre secesiune* trebuie luată în calcul[1]. Prin aceste concluzii, conchide Kymlicka, teoria politică îl repune în actualitate pe J.S. Mill, care a prevestit, după cum am văzut în partea introductivă a prezentei lucrări, că o democraţie liberală autentică va fi posibilă doar în condiţiile omogenităţii etnoculturale.

---

asimilării benevole, în absenţa unor presiuni legale sau avantaje economice considerabile. În context, Kymlicka îl citează pe Anthony Smith, care susţine că o identitate etnoculturală, o dată consolidată, devine extrem de dificil – practic, imposibil – de eradicat, dacă excludem posibilitatea de a recurge la metoda purificării etnice sau a genocidului. A se vedea *op.cit.*, pp. 184-185.

1. Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, Blackwell, Oxford, 1983; David Miller, *Market, State and Community: The Foundations of Market Socialism*, Oxford University Press, Oxford, 1989; Allen Buchanan, *Secession. The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Westview Press, Boulder – San Francisco – Oxford, 1991; Antonio Cassese, *Self-Determination of Peoples. A Legal Reappraisal*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Mesajul personal al autorului în legătură cu problema controversată a secesiunii poate fi descifrat în forma lui cea mai convingătoare în următorul context: Kymlicka este de părere că un stat multinațional în care comunitățile etnoculturale întreține o atmosferă încordată, de neîncredere reciprocă, și cu un potențial de conflict considerabil, în care atât liberalizarea internă a comunităților, cât și democratizarea și liberalizarea comunității politice în ansamblu devin imposibile, nu merită să fie menținut cu orice preț. În aceste condiții, diversitatea etnoculturală devine o frînă — sau chiar o opreliște — în calea liberalizării și a democratizării interne, ceea ce îl determină pe Kymlicka să declare că în astfel de situații secesiunea – dacă se produce în condiții pașnice – nu trebuie să fie considerată o catastrofă morală sau politică. „Până la urmă, preocuparea fundamentală a liberalismului nu privește soarta formațiunilor statale, ci libertatea și bunăstarea oamenilor" – conchide el, grăbindu-se însă să adauge că secesiunea poate fi considerată o soluție acceptabilă doar dacă „nu aduce prejudicii drepturilor individuale"[1].

Dar secesiunea – mai ales în condițiile în care liberalii o pot accepta ca soluție – nu se impune decât în situații foarte rare[2]. Majoritatea grupurilor etnoculturale care aspiră la dreptul de autoguvernare nu ar fi capabile să formeze state independente, de sine stătătoare, și, în general, numărul minorităților naționale al căror statut nu este reglementat în mod satisfăcător și acceptabil pentru toate părțile implicate depășește cu mult numărul imaginabil de state de pe glob. Problema fundamentelor solidarității sociale în statele multinaționale rămâne deci un subiect important de explorat, față de care prea puține poziții teoretice au fost articulate până în prezent.

La rândul lui, Kymlicka trece în revistă cele mai frecvente referiri la acest subiect și le analizează în stilul său carateristic, lucid și fără iluzii.

O primă sursă posibilă a solidarității sociale în statele multinaționale, deseori invocată în argumentări, ar fi *comuniunea de valori* sau convergența valorilor fundamentale ale societății. Un exponent de marcă al acestei păreri este Rawls, care opinează că sursa unității în societățile moderne este

1. *Multicultural Citizenship*, p. 186. Autorul amintește cazul secesiunii Norvegiei de Suedia, care s-a produs, în condiții relativ pașnice, în 1905. Din moment ce rezultatul secesiunii este existența a două state liberale prospere, nu se pot aduce contra-argumente liberale convingătoare. În mod asemănător, dacă secesiunea Québec-ului s-ar produce pe o cale constituțională, liberalii nu ar avea motive să se opună, opinează Kymlicka. Ca exemplu mai recent de secesiune pașnică poate fi amintit cazul Cehiei și Slovaciei.
2. După cum vom vedea la capitolul de concluzii, ea se impune în schimb drept unica soluție în anumite cazuri în care se ajunge la conflicte violente, armate. Pentru detalii, a se vedea capitolul 3.3 din prezenta lucrare.

conceptul dreptăţii şi echităţii sociale, împărtăşit de toţi cetăţenii unui stat de drept. Critica lui Kymlicka la adresa acestei păreri este însă nemiloasă. E adevărat, admite el, că modernitatea a produs o convergenţă remarcabilă a valorilor politice fundamentale în ţările occidentale. Această convergenţă nu i-a convins însă pe cetăţenii Norvegiei şi pe cei ai Suediei că ar fi în avantajul lor să se unească, din nou, în cadrul unui singur stat; iar omogenizarea surprinzătoare a valorilor reprezentative pentru canadienii anglofoni şi francofoni, care s-a produs, după cum am văzut, în ultimii treizeci de ani, nu a fost urmată de atenuarea sentimentelor naţionaliste. În privinţa valorilor fundamentale, a opţiunilor politice şi a abnegaţiei faţă de principiile echităţii, societăţile Europei Occidentale sunt mai apropiate ca oricând în perioadele premergătoare ale istoriei lor, şi totuşi nici unul dintre aceste state nu este dispus să renunţe la independenţa naţională. „De ce ne-am putea aştepta atunci ca [această convergenţă a valorilor] să diminueze dorinţa de autoguvernare a minorităţilor naţionale?" – se întreabă Kymlicka, surprinzând încă un aspect al modului de gândire încărcat cu prejudecăţi al majorităţii faţă de minorităţi, privind relaţia acestora cu statele naţionale.

O altă sursă probabilă a solidarităţii în societăţile moderne ar putea fi, evident, *identitatea comună*. La prima vedere aceasta pare să fie liantul care îi uneşte pe cetăţenii unui stat şi care îi desparte de cetăţenii altor state, chiar şi de cei cu care se regăsesc, în alte contexte, într-o largă comuniune de valori fundamentale. Dacă analizăm însă problema identităţii ceva mai atent, realizăm că în societăţile multiculturale tocmai această „identitate comună" e ceea ce lipseşte, pentru că diferitele limbi vorbite, interpretările contradictorii – uneori chiar opuse – ale istoriei şi diferenţele religioase ridică bariere insurmontabile în calea unei comuniuni a identităţilor. Nu este lipsit de importanţă, totuşi, că un sentiment de solidaritate între membrii diferitelor grupuri etnoculturale se naşte mai probabil în cazurile în care nici o identitate etnică, respectiv naţională nu este subordonată vreunui concept de identitate dominant sau privilegiat.

O a treia sursă posibilă a solidarităţii într-o societate modernă ar putea fi *aprecierea diversităţii* ca o valoare în sine, care merită să fie întreţinută chiar cu preţul unor sacrificii, fără de care unitatea socială este de neconceput. Această posibilitate a fost explorată în profunzime de Taylor, care a constatat că în anumite condiţii diversitatea poate deveni sursa unui sentiment de mândrie împărtăşit de toţi cetăţenii unui stat multicultural, indiferent de apartenenţa lor etnoculturală. Această mândrie este percepută în asemenea cazuri ca demnă de întreţinut, chiar cu preţul unor sacrificii reciproce însemnate.

Kymlicka recunoaşte că Taylor a surprins un aspect esenţial al problemei: o societate modernă caracterizată printr-o diversitate profundă (*deep diversity* – concept consacrat de Taylor) are puţine şanse să fie stabilă, dacă membrii societăţii nu apreciează diversitatea şi nu sunt dispuşi să accepte sacrificiile pe care recunoaşterea formelor variate de apartenenţă politică şi culturală le impune în viaţa de zi cu zi. Concluzia de fond a lui Kymlicka, pe de altă parte, nu lasă loc iluziilor: aprecierea diversităţii într-o societate modernă este mai degrabă *produsul* solidarităţii generale, decât *substratul* acesteia. În cazurile în care această solidaritate nu există *a priori*, aprecierea diversităţii ca valoare în sine are puţine şanse să o fundamenteze sau s-o genereze.

Tonul pe care Will Kymlicka îşi încheie pledoaria pentru teoria liberală a drepturilor minoritare pare surprinzător: eliminând rând pe rând iluziile care domină discursul public – şi chiar filosofia politică contemporană – în contextul problematicii minorităţilor naţionale, autorului nu-i rămâne decât să admită că un răspuns clar şi convingător la întrebările de mai sus *nu există deocamdată* în cadrul teoriei liberale. Liberalii au insistat în decursul istoriei asupra definiţiei procedurale şi legaliste a conceptului de cetăţenie, sperând să fundamenteze în acest fel solidaritatea socială. Accepţiunea liberală a cetăţeniei a avut însă în toţi aceşti ani, în ciuda frecventelor referiri la o presupusă „identitate civică", ce ar decurge din ea, şi o puternică încărcătură identitară şi de apartenenţă la comunitatea politică. Modul în care această încărcătură ar putea fi explicitată în condiţiile comunităţilor politice divizate din punct de vedere etnocultural rămâne deocamdată enigmatic. Conform unor opinii citate de Kymlicka, sentimentul care ar trebui să-i caracterizeze în sens ideal pe cetăţenii unui stat democratic multinaţional ar trebui să fie unificator, *fără să-şi propună contopirea diferitelor identităţi*. Cum acest sentiment nu a fost desluşit până în acest moment, rămân deocamdată evidenţele dilematice ale experienţei istorice: acordarea drepturilor de autoguvernare minorităţilor naţionale care aspiră la acest statut poate periclita unitatea şi solidaritatea socială, deoarece admite conceptul comunităţii politice distincte; refuzarea acestor drepturi poate deveni însă la fel de destabilizatoare, din moment ce agravează sentimentul de excludere, alimentează aprehensiunea colectivă legată de perspectivele incerte ale viitorului comunităţii şi fundamentează, astfel, opţiunea secesionistă.

BCU LAUSANNE CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PARTEA A TREIA

CRITICA SOLUȚIEI PROPUSE

8. Receptarea teoriei liberale a drepturilor minorităţilor naţionale în cadrul filosofiei politice contemporane

Publicaţiile lui Will Kymlicka[1], în special cele două cărţi de referinţă, *Liberalism, Community and Culture* şi *Multicultural Citizenship,* au stârnit un interes ieşit din comun în rândul specialiştilor. Teoreticieni interesaţi de soarta liberalismului la sfârşit de mileniu, practicieni preocupaţi de consecinţele naţionalismului, ale identităţii de grup sau ale diversităţii etnoculturale redescoperite a lumii contemporane – amplu conştientizată abia în ultimii ani –, specialişti în dreptul internaţional şi analişti ai fenomenului politic de după încheierea Războiului Rece au consacrat ample studii critice acestor lucrări, care – într-un interval relativ scurt, de un deceniu – s-au adunat într-o impresionantă bibliografie de specialitate[2]. Studiile critice la adresa provocării pe care Kymlicka a formulat-o în legătură cu necesitatea regândirii tradiţiei liberale (în volumul *Liberalism, Community and Culture*, publicat în anul 1989) au început să apară din 1991 şi de atunci încoace le putem întâlni în cele mai prestigioase periodice de profil sau în volume de studii, sub semnătura unor autori nu numai de pe continentul american sau european, dar şi din Australia, Israel, Asia de Sud-Est, precum şi din Africa.

Voi încerca, în cele ce urmează, să sintetizez principalele poziţii critice care s-au formulat la adresa teoriei liberale a drepturilor minorităţilor. Sinteza are la bază un mare număr de studii critice, publicate în reviste de

1. Lista aproape completă a lucrărilor apărute până în anul 2000, luna septembrie inclusiv, poate fi consultată în *Anexa 1.*
2. Lista articolelor critice apărute în limbile engleză, franceză şi germană poate fi consultată în *Anexa 2.*

specialitate şi volume colective sau – în câteva cazuri izolate – consultate în formă de manuscris[1]. Cu toate că în ultimii doi-trei ani au început să apară comentarii şi reflecţii referitoare la „fenomenul Kymlicka" şi în spaţiul fostului bloc sovietic, analiza care urmează se rezumă la prezentarea receptării critice de care teoria lui Kymlicka a avut parte în cadrul literaturii de specialitate de limbă engleză[2]. Vor fi menţionate pe scurt şi sumarele reflecţii pe marginea poziţiei adoptate de filosoful canadian care se pot regăsi, până la această dată, în publicaţiile din România.

Interesul stârnit de tezele lui Kymlicka referitoare la un posibil răspuns liberal la provocările diversităţii etnoculturale şi ale conflictelor etnopolitice este motivat în cea mai mare parte de dorinţa de a combate – parţial sau în totalitate – aceste teze. În pofida acestui fapt, chiar şi cei mai înverşunaţi critici ai lui Kymlicka sunt de acord că modul în care autorul volumelor *Liberalism, Community and Culture* şi *Multicultural Citizenship* tematizează problemele liberalismului şi ale diversităţii nu poate fi ocolit sau trecut cu vederea în condiţiile lumii contemporane. Înainte să trec în revistă panoplia argumentelor critice, voi prezenta pe scurt câteva exemple de apreciere laudativă la adresa teoriei elaborate de Will Kymlicka.

John Tomasi de exemplu, unul dintre cei mai aprigi contestatari ai tezelor din *Multicultural Citizenship*, admite că, indiferent de întrebările care se pot formula sau de problemele care pot fi semnalate în legătură cu teoria cetăţeniei diferenţiate elaborată de Kymlicka, aceasta va ocupa un loc de frunte pe agenda dezbaterilor în cadrul filosofiei politice a anilor ce vin[3]. Leighton McDonald, un alt critic meticulos, care interpretează fenomenul Kymlicka din perspectivă australiană, este de părere şi el că, în timp ce complexitatea conflictului intercultural îi ţine pe cei mai mulţi teoreticieni proeminenţi departe de analiza acestui fenomen, principalul merit al lui Kymlicka rezidă tocmai în faptul că a reuşit să plaseze problemele culturii şi ale drepturilor minoritare pe agenda dezbaterilor filosofice şi juridice, în aşa fel încât acestea nu mai pot fi ignorate de nici un teoretician care se respectă, indiferent de orientarea sau convingerile acestuia[4].

---

1. Mulţumesc pe această cale lui Will Kymlicka pentru amabilitatea cu care mi-a pus la dispoziţie o cantitate impresionantă de studii critice, unele în formă de manuscris: intervenţii la diferite conferinţe sau texte critice pregătite spre publicare.
2. Câteva reflecţii relevante pentru spaţiul central- şi sud-est european vor fi amintite totuşi în cadrul capitolului de concluzii.
3. John Tomasi, *Liberalism and Cultural Identity: Freedom Within or Freedom From?*, manuscris, p. 16.
4. Leighton McDonald, „Regrouping in Defence of Minority Rights: Kymlicka's Multicultural Citizenship", în: *Osgoode Hall Law Journal*, 1996, pp. 318-319.

În ciuda preponderenței argumentelor critice la adresa teoriei lui Kymlicka, majoritatea comentatorilor apreciază – uneori în termeni foarte laudativi – felul în care autorul militează pentru reconcilierea liberalismului cu problematica diversității etnoculturale în general și a drepturilor minoritare în particular. Gerald Doppelt, filosof american, profesor la Universitatea din California, este de părere că autorul cărții *Multicultural Citizenship* a adus o contribuție ce va trece proba timpului tocmai prin faptul că a reușit să introducă problematica extrem de complexă a culturilor minoritare în discursul teoriei liberale contemporane[1]. Cartea *Multicultural Citizenship* este apreciată de Doppelt ca o lectură recomandată tuturor celor interesați de problematica multiculturalității, fiind o lucrare curajoasă, care reîmprospătează liberalismul cu o agendă nouă de cercetare și cu multe observații inedite: „Cartea va rămâne o expresie clasică a provocărilor pe care multiculturalismul le-a reprezentat pentru liberalismul contemporan"[2]. După părerea lui Ephraim Nimni, *Multicultural Citizenship* este una dintre cele mai inovatoare contribuții la dezbaterea, aflată într-o continuă expansiune, despre problematica drepturilor minorităților etnice și naționale în cadrul democrațiilor liberale contemporane[3]. Melissa Williams consideră că Will Kymlicka a reușit o reconstrucție a concepției contemporane despre echitate (*justice*), reușind să trateze problematica grupurilor marginalizate, în special a celor minoritare, într-un mod congruent cu principalele obiective liberale. „Ceea ce este deosebit de inovator în abordarea lui Kymlicka – opinează Williams – este descoperirea faptului că drepturile colective pot fi percepute ca derivate din obligațiile pe care societatea le are față de indivizi"[4]. Shane O'Neill, profesor de științe politice la Queen's University din Belfast, care interpretează teoria liberală a drepturilor minoritare din perspectiva conflictului nord-irlandez, apreciază că Will Kymlicka a adus o contribuție semnificativă și foarte valoroasă la teoria liberală prin consacrarea termenului de apartenență culturală ca bun primordial[5]. În mod asemănător, Chandran Kukathas este de părere că realizarea cea mai de seamă a lui Kymlicka constă într-o încercare neobosită de a desluși firele întortocheate ale conceptului

1. Gerald Doppelt, „Is There a Multicultural Liberalism?", în: *Inquiry* (Oslo), 1998, p. 224.
2. *Op.cit.*, p. 248.
3. Ephraim Nimni, „Polynational States: Liberal, Illiberal or Post-Liberal?", articol, manuscris, 1997, p. 6.
4. Melissa Williams, „Justice Towards Groups: Political, not Juridical", în: *Political Theory*, 1995, p. 75.
5. Shane O'Neill, „The Idea of an Overlapping Consensus in Northern Ireland: Streching the Limits of Liberalism", în: *Irish Political Studies*, 1996, p. 87.

de cetăţenie liberală şi ale drepturilor de grup[1]. David D. Laitin consideră că strategia elaborată de Kymlicka este un răspuns constrângător – deci unul care nu poate fi ignorat – la întrebarea cum pot fi menţinute diferenţele etnoculturale într-o societate liberală[2]; iar Harry Brighouse, un critic rafinat, este de părere că argumentele lui Kymlicka sunt deosebit de importante deoarece se folosesc tocmai de acele premise pe care liberalii tradiţionalişti îşi bazau refuzul de a acorda o atenţie specială sentimentului naţional[3]. În opinia lui Joseph H. Carens, Kymlicka a făcut un serviciu extrem de valoros lumii contemporane, arătând că liberalii pot găsi soluţii instituţionale viabile în măsură să respecte diferenţele culturale şi, în consecinţă, obligându-i să le şi pună în practică[4].

În opinia autorilor citaţi – şi încă a multor altora, pe care nu i-am putut enumera aici – teoria liberală a drepturilor minoritare este deci un demers de o importanţă aparte pentru filosofia politică contemporană în general şi pentru teoria liberală în special. Rămâne de văzut dacă arsenalul criticilor pus în mişcare, mai ales după 1995, în urma apariţiei volumului *Multicultural Citizenship* reuşeşte sau nu să clintească temeliile acestei teorii.

9. Tipologia argumentelor critice

Cele mai importante argumente critice formulate la adresa teoriei liberale a drepturilor minoritare pe care le-am identificat în studiile critice analizate vizează câteva elemente de bază ale teoriei. Aceste argumente pot fi grupate, în funcţie de aspectul contestat, după cum urmează:

- conceptul de *cultură* folosit de Kymlicka, împreună cu derivaţiile acestuia:
  - *apartenenţa culturală* ca bun primordial;
  - *cultura societală*;
  - distincţia dintre *structura* şi *caracterul* unei culturi;
- distincţia fundamentală dintre *minorităţile naţionale* şi *grupurile etnice* (cu frecvente referiri la problema „minorităţilor din cadrul minorităţilor");

1. Chandran Kukathas, *„Multiculturalism as Fairness: Will Kymlicka's Multicultural Citizenship (Survey Article)"*, manuscris, 1997, p. 35.
2. David L. Laitin, „Liberal Theory and the Nation (Review Essay: Russell Hardin, Will Kymlicka)", în: *Political Theory*, 1998, p. 235.
3. Harry Brighouse, „Against Nationalism", în: Jocelyne Couture – Kai Nielsen – Michel Seymour (eds), *Rethinking Nationalism*, 1998, p. 393.
4. Joseph H. Carens, „Liberalism and Culture", în: *Constellations*, 1997, p. 47.

- problematica drepturilor specifice de grup, cu diferitele aspecte ale acesteia:
  - distincția dintre *protecția externă* și *restricțiile interne*;
  - prezumția omogenității grupurilor și ignorarea rolului elitelor;
  - analogia între state și minoritățile naționale;
- problematica grupurilor etnoculturale caracterizate prin obiceiuri și tradiții *nonliberale*;
- mitul neutralității etnoculturale a statului de drept.

În afară de observațiile critice care se încadrează în categoriile enumerate și care vizează unul sau mai multe concepte ale teoriei sau derivații ale acestora, am mai identificat argumente care semnalează:

- probleme de *relevanță* și de *aplicabilitate* a teoriei;
- obiecții procedurale privind aplicabilitatea teoriei;
- probleme de relevanță cauzate de mediul social;
- acuzații referitoare la originile canadiene ale teoriei;

sau formulează diferite opinii critice:

- teoria este prea liberală;
- teoria este insuficient de liberală;
- scepticismul privind șansele reconcilierii liberalismului cu problemele diversității etnoculturale.

În plus, am identificat reacții și comentarii pe marginea teoriei elaborate de Kymlicka pe care le voi numi:

- argumente caracterizate printr-o oarecare rea-credință în ceea ce privește soluțiile promovate de teoria liberală a drepturilor minoritare.

Voi prezenta în cele ce urmează câteva exemple reprezentative pentru fiecare dintre cele opt categorii enumerate.

9.1. Conceptul de cultură și derivațiile acestuia

Cu toate că majoritatea criticilor par să fie conștienți de faptul că noțiunea de cultură are o valoare instrumentală pentru teoria lui Kymlicka[1], se poate descifra o convergență între opiniile mai multor autori privind caracterul esențialist, reificat al sensului în care este utilizat de Kymlicka termenul de cultură. Acest esențialism – care servește scopurilor teoriei definite conform celor prezentate la sfârșitul capitolului 7.1 – scapă din vedere, în opinia mai multor autori, pluralismul semantic și dinamismul funcțional al realității la care se referă termenul respectiv.

1. După cum am văzut la capitolul 7.2, dedicat legăturii dintre libertatea individuală și apartenența culturală.

Marlies Galenkamp consideră, de exemplu, că noţiunea de cultură care fundamentează aspiraţiile la drepturi specifice de grup este „esenţialistă, statică şi segregaţionistă din punct de vedere geografic", în sensul că nu admite suprapunerile teritoriale ale diferitelor culturi. Or, argumentează Galenkamp, în realitate tocmai aceste suprapuneri generează situaţiile conflictuale la care trebuie să ofere soluţii o teorie de filosofie politică a multiculturalismului[1].

Laitin vorbeşte şi el despre reificarea noţiunii de cultură în teoria lui Kymlicka, ce are drept consecinţă ignorarea dinamicii politice interne, atribut ce caracterizează de regulă toate grupurile etnice şi naţionale[2].

Bhikhu Parekh e de părere că termenul de cultură este folosit într-un sens extrem de restrâns, ceea ce se explică prin intenţia lui Kymlicka de a scoate în evidenţă acele funcţii ale culturii care promovează autonomia personală. Această restrângere a sensului exclude însă – opinează Parekh – în mod inevitabil acele culturi care nu pun un accent prea mare pe valoarea autonomiei personale[3].

Allen Buchanan formulează la rândul său o critică implicită la adresa conceptului de cultură utilizat de Kymlicka, accentuând caracterul dinamic al pluralismului pentru care militează autorul teoriei liberale a drepturilor minoritare[4]. Aceste observaţii vor căpăta, după cum vom vedea mai târziu, o semnificaţie aparte în cadrul criticii formulate de Buchanan în legătură cu lipsa bazei argumentative pentru restrângerea dreptului de autoguvernare la grupurile naţionale, prin excluderea din sfera acestor drepturi a altor categorii de grupuri etnoculturale.

Carens crede de asemenea că o concepţie mai flexibilă şi mai permisivă a culturii ar fi necesară pentru a fundamenta importanţa acesteia pentru o teorie liberală[5], iar opiniile lui Brian Walker, David Laitin şi Eric Metcalfe converg spre ideea că sensul în care termenul de cultură este utilizat la Kymlicka exclude posibilitatea luării în considerare a unor dimensiuni importante ale noţiunii. Primul argumentează că interpretarea lui Kymlicka se concentrează asupra componentei etnice a culturii, ceea ce are ca urmare excluderea unei game întregi de grupuri – asociaţii, mişcări sociale sau

1. Marlies Galenkamp, „Sitting on the Fence: Exclusion in Kymlicka's Multiculturalism", lucrare prezentată la *Colloquium on Citizenship and Exclusion*, Amsterdam, manuscris, 1996, p. 5.
2. D. Laitin, *op.cit.*, 1998, pp. 232-233.
3. Bhikhu Parekh, „Dilemmas of a Multicultural Theory of Citizenship", în: *Constellations*, 1997, pp. 55-59.
4. Allen Buchanan, „What's So Special About Nations", în: J. Couture – K. Nielsen – M. Seymour (eds), *op.cit.*, p. 18.
5. J. Carens, *op.cit.*, p. 44.

subculturi – îndreptățite și ele la protecție[1]. David Laitin, pe de altă parte, găsește inacceptabil ca liberalii să recurgă la utilizarea culturii ca singura bază morală pentru protecția grupului[2]. Critica cea mai aspră în acest context îi aparține lui Metcalfe, și el fiind de părere că autorul cărții *Multicultural Citizenship* este interesat doar de acele sensuri ale culturii care decurg din diferențele naționale și etnice, preferință pentru care autorul nostru plătește scump: „eșecul (lui Kymlicka) are de-a face cu interpretarea eronată a culturii, cu echivalarea acesteia cu originile sale înguste și aspirațiile politice cele mai perfide (*meaner*)"[3].

Critica lui Beth Singer urmărește o logică oarecum diferită, dar vizează același context: în opinia ei, Kymlicka confundă comunitatea cu ceea ce el înțelege prin cultură, datorită faptului că nu are o definiție suficient de riguroasă pentru cea din urmă[4].

9.1.1. Apartenența culturală ca bun primordial

După cum am văzut în capitolul 4.2, apartenența culturală este, în accepțiunea lui Kymlicka, un bun primordial, în sensul rawlsian al termenului, indispensabil pentru alegerea liberă a concepției despre bine și a modului corect de conducere a vieții. Aceasta este practic condiția socială a autonomiei personale, oferind un context ce conferă sensuri și semnificații acelor decizii sau opțiuni care stau la baza alegerii conduitei de viață, cât și reconsiderării acesteia ori de câte ori este nevoie, în funcție de noile experiențe. Apartenența culturală – ca un bun neconvertibil (decât în condițiile artificiale ale asimilării) – este deci, totodată, o condiție esențială a autoaprecierii sănătoase a individului.

Deși majoritatea criticilor (ca Gerald Doppelt, Denise G. Réaume, Allen Buchanan, Rainer Bauböck, Harry Brighouse, Eric Metcalfe, Beth Singer, Bhikhu Parekh și alții) apreciază modalitatea aleasă de Kymlicka pentru explicitarea legăturii dintre autonomia și libertatea individului, pe de o parte, și apartenența culturală, pe de alta, există și autori care nu s-au lăsat convinși de argumentele aduse de el în favoarea valorii instrumentale a apartenenței culturale.

---

1. Brian Walker, „Plural Cultures, Contested Territories: A Critique of Kymlicka", în: *Canadian Journal of Political Science*, 1997, p. 231.
2. D. Laitin, *op.cit.*, p. 233.
3. Eric Metcalfe, *A Liberal Disagreement or Illiberal Citizenship*, articol, manuscris, p. 32.
4. Beth Singer, „Multiculturalism, Identity and Minority Rights: Will Kymlicka and the Concept of Special Rights", în: *Pragmatism, Rights and Democracy*, Fordham University Press, 1999, p. 100.

Geoffrey Braham Levey, de exemplu, cu toate că admite necesitatea legăturii dintre autonomie şi contextul cultural[1], apreciază că termenul de „apartenenţă culturală" definit de Kymlicka se referă la un „bun abstract şi evaziv", care nu are şanse să servească scopului urmărit de acesta: oferirea unui argument liberal în favoarea protejării instituţionale a grupurilor culturale[2]. În opinia lui Levey, referirea la contextul alegerii *şi ca sursă a identităţii* generează o tensiune în terminologia teoriei lui Kymlicka, subminând caracterul liberal al teoriei. Limitarea sensurilor posibile ale *autonomiei*, cât şi a celor ale *identităţii personale*, la contextul *culturii proprii* are conotaţii clar nonliberale, deoarece circumscrie de la bun început sfera opţiunilor posibile: *choices chosen* – zarurile se consideră aruncate[3].

Robert Howse, un alt critic extrem de sever, consideră că autorul volumului *Multicultural Citizenship* – spre deosebire de cel care a scris *Liberalism, Community and Culture*[4] –, în încercarea sa de a justifica intensitatea şi caracterul cuprinzător al dorinţei oamenilor de a trăi şi de a lucra în cadrul oferit de cultura proprie, este nevoit să recurgă la „explicaţii afective şi sentimentale despre valoarea apartenenţei culturale, care nu au nimic în comun cu garantarea autonomiei unor agenţi raţionali"[5]. Tentativa de a defini cultura în sensul contextului în care libertatea poate fi exercitată şi de a exclude – pe cale normativă – în acelaşi timp posibilitatea de a transcende limba şi istoria proprie este un gest eminamente comunitarian, în pofida eforturilor susţinute ale lui Kymlicka de a se delimita de acest calificativ. Kymlicka eşuează deci, în opinia lui Howse, prin incapacitatea de a observa că limitarea sferei opţiunilor eligibile la propria cultură restrânge, de fapt, contextul autonomiei individuale.

Un argument asemănător este oferit şi de Judith Lichtenberg. În opinia sa, ambele argumente la care Kymlicka face referiri repetate în intenţia de a fundamenta valoarea apartenenţei culturale în termeni exclusiv individualişti – atât cel referitor la contextul alegerii ca generator de autonomie, cât şi cel privitor la sursa identităţii personale – sunt sortite eşecului[6]. Cât priveşte prima referire, dacă apartenenţa culturală este importantă pentru

1. Geoffrey Braham Levey, „Classifying Cultural Rights", în: J. Shapiro – W. Kymlicka (eds), *Ethnicity and Group Rights*, 1997, p. 216.
2. *Op.cit.*, p. 241.
3. *Op.cit.*, p. 225.
4. În opinia lui Howse, traiectoria intelectuală a lui Kymlicka a înregistrat o cotitură comunitariană şi conservatoare între cele două volume. *Cf.* R. Howse, „Liberal Accommodation", în: *University of Toronto Law Journal*, 1996, pp. 312-313.
5. *Op.cit.*, p. 313.
6. Judith Lichtenberg, „How Liberal Can Nationalism Be?", în: *The Philosophical Forum*, 1996-'97, p. 56.

că oferă oportunități existențiale pline de semnificații, familiarizarea cu mai multe culturi ar lărgi semnificativ gama acestor opțiuni. Dacă este vorba de alternative valoroase, „cultura proprie nu este în mod necesar nici cea mai bună, nici singura recomandată" – conchide Lichtenberg[1]. Părerea conform căreia contextul cultural indispensabil pentru autonomia personală poate fi furnizat și de alte culturi – cultura dominantă a majorității, de exemplu, în cazul minorităților –, nu doar de cea nativă, este împărtășită de mai mulți autori. Argumente ce susțin această părere pot fi regăsite și la Jeremy Waldron[2], James W. Nickel[3], Geoffrey Braham Levey[4] sau John Tomasi[5]. Tomasi susține, de exemplu, că persoanele au tot timpul acces la opțiuni pline de semnificații, chiar și în condițiile în care cultura lor se află în schimbare rapidă sau este asimilată de o altă cultură.

Într-o ordine de idei similară, Brighouse afirmă că presupusa legătură condițională între autonomia persoanei și contextul cultural al alegerii pare să fie plauzibilă numai din cauza faptului că nu este clar ce ar însemna să fim lipsiți de acest context în viața noastră de zi cu zi[6].

Metcalfe se întreabă și el dacă este rezonabil să presupunem că doar diferențele etnoculturale sunt generatoare de opțiuni existențiale pline de semnificații (*meaningful ways of life*) și dacă într-adevăr doar acestea pot fi constitutive în privința autonomiei individuale[7].

---

1. *Op.cit.*, p. 57. În legătură cu cel de-al doilea argument, referitor la valoarea apartenenței culturale ca sursă a identității personale, Lichtenberg demonstrează că și acesta are consecințe nonliberale, din moment ce Kymlicka îl pune în legătură cu noțiunea apartenenței și nu cu cea a performanței. În opinia autoarei, toate argumentele ascriptive care nu au la bază opțiuni ale actorilor raționali, autonomi, produc în mod inevitabil consecințe nonliberale.
   Merită însă să fie menționat aici faptul că Lichtenberg își încheie critica minuțioasă pe marginea conceptului de apartenență culturală al lui Kymlicka într-un mod oarecum surprinzător. După două pagini de argumente contestatare, ea concluzionează: „Kymlicka are totuși dreptate când afirmă că apartenența culturală este foarte importantă pentru cei mai mulți oameni. E greu să spui prea multe despre acest lucru în termeni analitici (evitând conotațiile poetice sau literare), probabil din cauza faptului că, până la urmă, e atât de simplu: celor mai mulți dintre noi, cultura nativă ne furnizează sentimentul de a ne simți acasă în lume". *Cf.* Lichtenberg, *op.cit.*, p. 58.
2. Jeremy Waldron, „Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", în: *University of Michigan Journal of Law Reform*, 1992, pp. 781-788.
3. James Nickel, „The Value of Cultural Belonging: Expanding Kymlicka's Theory", în: *Dialogue*, nr. 33, 1994, pp. 635-642.
4. G.B. Levey, *op.cit.*, pp. 215-249.
5. J. Tomasi, „Kymlicka, Liberalism, and Respect for Aboriginal Cultures", în: *Ethics*, 1995, pp. 580-603.
6. H. Brighouse, *op.cit.*, p. 397.
7. E. Metcalfe, *op.cit.*, p. 18.

McDonald atrage atenţia asupra imposibilităţii aplicării conceptului de apartenenţă culturală în sensul contextului alegerii în cazul culturilor non-liberale[1], iar Carens pune în lumină lipsa de relevanţă a termenului în cazul grupurilor de imigranţi[2].

Tot McDonald afişează un scepticism profund privind şansele unui demers care îşi propune fundamentarea noţiunii de bun al apartenenţei culturale în termeni exclusiv individualişti: „din moment ce culturile nu sunt nici produse, nici consumate de indivizi izolaţi, ele nu pot fi înţelese în adevăratul lor sens prin referiri în exclusivitate la interese personale"[3].

Aş încheia cu o observaţie subtilă a lui Réaume, care sintetizează mai multe puncte de vedere dintre cele enumerate. În opinia sa, cu toate că *în general* putem să fim de acord cu afirmaţia că o funcţie esenţială a culturii este aceea de a ne furniza opţiuni pline de semnificaţie sau de a ne conferi semnificaţie opţiunilor, nu este sigur că toate culturile, sau *o anume cultură*, vor furniza o gamă largă de opţiuni membrilor lor sau că vor furniza aceste opţiuni în egală măsură tuturor membrilor. Ţinând cont de această ipoteză mai mult decât plauzibilă, Réaume atrage atenţia asupra subtilităţii cu care Kymlicka alunecă de la definirea contextului alegerii libere şi autonome la presupoziţia că persoanele vor fi neapărat în măsură să şi exercite această libertate. Acest demers nu implică, opinează Réaume, decât că un context particular – în care persoanele aparţinătoare unei culturi îşi pot alege şi reevalua oricând, în mod liber, concepţia despre viaţă – este introdus forţat în noţiunea generală a culturii, drept ceva ce ţine în mod obligatoriu de natura acesteia[4].

9.1.2. Cultura societală

După cum am văzut în capitolul 7.2, cultura societală este o noţiune cheie pentru teoria liberală a drepturilor minoritare, ce apare pentru prima dată în *Multicultural Citizenship*[5]. În accepţiunea lui Kymlicka,

1. L. McDonald, *op.cit.*, p. 303.
2. J. Carens, *op.cit.*, p. 45.
3. L. McDonald, *op.cit.*, pp. 309-310.
4. Denise G. Réaume, „Justice between Cultures: Autonomy and the Protection of Cultural Affiliation", în: *UBC Law Review*, 1995, p. 128, nota 28.
5. Termenul este considerat de Kymlicka identic cu noţiunea de cultură naţională – „exact cum culturile societale sunt în mod invariabil culturi naţionale, tot aşa naţiunile sunt în mod invariabil culturi societale" (*cf. Multicultural Citizenship*, 80); unii critici văd în apariţia lui dovada cotiturii „etno-naţionaliste" a lui Kymlicka faţă de preocupările sale preponderent culturale din *Liberalism, Community and Culture*. Vezi McDonald, *op.cit.*, pp. 297-298. O poziţie similară a adoptat, după cum am văzut, şi Howse.

termenul este menit să concretizeze, în condițiile modernității, forma instituționalizată a bunului primordial reprezentat de apartenența culturală.

Puterea denotativă și capacitatea explicativă a termenului sunt apreciate de majoritatea comentatorilor. Fiind strâns legate de conceptul de apartenență culturală, majoritatea observațiilor trecute în revistă în subcapitolul precedent sunt valabile și referitor la noțiunea de cultură societală. Voi reda în cele ce urmează doar câteva observații mai pertinente în legătură cu aceasta[1].

Leighton McDonald semnalează o contradicție între modul în care este definit termenul – ca produs, respectiv promotor al modernității – și destinația acestuia în cadrul teoriei: fundamentarea normativă a protecției culturilor minoritare complete din punct de vedere instituțional. Cum definirea termenului reflectă în mod cert o doză considerabilă de eurocentrism, aplicarea acestuia în contexte neeuropene sau în legătură cu unele culturi a căror particularitate este dată tocmai de rezistența în fața tentațiilor modernității poate genera confuzii. Fără a presupune – adaugă McDonald – că aceste culturi tradiționale, neeuropene, sunt incapabile sau nu doresc să se modernizeze, este o contradicție în termeni să condiționăm acordarea drepturilor speciale de grup de existența unei culturi societale, dacă aceasta din urmă e definită într-un mod care îi exclude tocmai pe subiecții vizați de această protecție[2].

Deși apreciază felul în care Kymlicka vorbește despre valoarea culturii, Parekh etichetează discursul acestuia ca neconvingător în mai multe privințe. Noțiunea de cultură societală este profund problematică și, în opinia lui, din moment ce presupune omogenitatea societăților moderne – instituțională și lingvistică, în primul rând –, Parekh o găsește nefezabilă. Este o contradicție – se înțelege din Parekh – să presupui că o societate e alcătuită din mai multe comunități caracterizate prin tradiții culturale distincte și este în același timp dominată de o singură cultură societală atotcuprinzătoare. A vorbi despre o cultură societală în condițiile diversității echivalează, spune el, cu suprimarea forțată a diferențelor culturale și cu o încercare de a esențializa și reifica însăși noțiunea de societate[3].

---

1. Conceptul de cultură societală are un rol important și în distincția propusă de Kymlicka între conceptele de „minoritate națională", respectiv „grup etnic". Unele comentarii privind acest rol demarcator al termenului vor fi amintite în subcapitolul dedicat acestei distincții.
2. L. McDonald, *op.cit.*, pp. 301-302.
3. B. Parekh, *op.cit.*, pp. 55, respectiv 61. Pare inevitabil să menționez aici că această interpretare a noțiunii de cultură societală este în opoziție cu intențiile lui Kymlicka. Aparenta neînțelegere de către Parekh a faptului că existența mai multor culturi societale în cadrul unei formațiuni statale nu numai că nu este exclusă,

Cu toate că acceptă fără rezerve rolul culturii societale în promovarea libertăţii membrilor ei, Gerald Doppelt este preocupat de consecinţele existenţei culturilor nonliberale pentru teoria lui Kymlicka. Autorul volumului *Multicultural Citizenship* idealizează funcţiile termenului, spune el, or în realitate există exemple de culturi societale – culturi tradiţionale complete din punct de vedere instituţional – care se caracterizează prin prejudecăţi, discriminare, practici de excludere şi chiar violenţă nu doar faţă de alte culturi, ci şi în interior, faţă de propriii membri. „Culturile societale pot fi adversarii libertăţii şi echităţii – atrage atenţia Doppelt –, deci tocmai ai acelor valori la care apelează Kymlicka în pledoaria sa pentru necesitatea protejării culturilor"[1]. Cu toate că lui Kymlicka nu-i scapă semnificaţia acestei probleme, felul în care o tratează este considerat neconvingător de către Doppelt, după părerea căruia din această slăbiciune decurg şi alte consecinţe negative pentru o teorie liberală a multiculturalismului[2].

Înainte să trec la prezentarea unei critici mai aprofundate a conceptului de cultură societală, cea a lui John Tomasi, voi menţiona un comentariu al lui Yael Tamir. Autoare a unei lucrări intitulate *Liberal Nationalism*, pe care majoritatea analiştilor o consideră de o spiritualitate înrudită cu cea a lui Kymlicka, Tamir lansează o critică foarte vehementă la adresa teoriei liberale a drepturilor minoritare, pe care o acuză de comiterea unei erori metodologice grave: prezentarea unor – de altfel bine întemeiate – *politici* potrivite contextului canadian ca o *teorie* cu valabilitate universală. În context, Tamir aminteşte, în legătură cu noţiunea de cultură societală, că aceasta nu este potrivită pentru rolul pe care autorul i l-a desemnat – acela de a fundamenta pretenţiile de autoguvernare a unei anumite categorii de grupuri etnoculturale. Drept contraexemplu, autoarea face referire la unele grupuri autohtone din Orientul Mijlociu – samaritenii, de exemplu –, care, cu toate că sunt dispersaţi teritorial, se pot mândri cu o cultură societală foarte dezvoltată şi, în loc să râvnească la drepturi de autoguvernare, au aspiraţii similare cu cele rezervate de Kymlicka grupurilor de imigranţi[3].

---

dar e tocmai una dintre problemele care constituie principala motivaţie a lui Kymlicka în încercarea sa de a fundamenta o teorie liberală a drepturilor minoritare, se explică prin contestarea de către acesta (adică de Parekh) a distincţiei dintre minorităţile naţionale şi grupurile etnice în baza faptului că primele pot fi caracterizate printr-o cultură societală tradiţională, în timp ce ultimele nu.

1. G. Doppelt, *op.cit.*, pp. 232-233.
2. La substanţa poziţiei lui Doppelt voi reveni în subcapitolul dedicat comentariilor legate de drepturile speciale.
3. Yael Tamir, „Theoretical Difficulties in the Study of Nationalism", în: J. Couture – K. Nielsen – M. Seymour (eds), *op.cit.*, pp. 80-81. În baza acestei precizări, contra-argumentul lui Tamir îşi pierde de fapt obiectul, din moment ce o

Dacă metoda aleasă de Tamir – contestarea capacității denotative a termenului în baza unui singur contraexemplu – pare ușor de combătut, nu același lucru se poate spune despre modul rafinat de argumentare al lui Tomasi. Acesta pleacă de la constatarea că pledoaria lui Kymlicka pentru importanța culturii societale (și, implicit, a apartenenței culturale) este marcată de o dublă ambivalență: una care se referă la *funcția* fundamentală atribuită conceptului în cadrul teoriei (ambivalență funcțională – *the value ambivalence*[1]), cealaltă, la *natura valorii* pe care această cultură o reprezintă pentru cei care au acces la ea (ambivalență de valoare – *the good ambivalence*). În privința funcției atribuite, opinează Tomasi, argumentarea lui Kymlicka este ambiguă în sensul că, în anumite contexte, funcția de bază la care el face referire este asigurarea *autonomiei* individului, în altele, aceea de a asigura o *identitate* culturală neamenințată. Ambivalența de valoare se referă, în interpretarea lui Tomasi, la faptul că natura valorii atribuite bunului de apartenență culturală este uneori *psihologică*, iar în alte situații *instituțională*. Explorând fiecare alternativă, în urma unui demers pe alocuri de-a dreptul speculativ, Tomasi ajunge la o concluzie devastatoare pentru teoria lui Kymlicka: „indiferent dacă înclinăm să concepem bunul apartenenței culturale în termeni instituționali sau psihologici ori dacă punem un accent mai mare pe valoarea autonomiei sau a identității, argumentele oferite de Kymlicka nu ne pot convinge că principiul liberal al echității impune recunoașterea formelor de cetățenie diferențiată, din considerație pentru libertatea individuală a membrilor minorităților culturale"[2]. Fără să intru în prea multe detalii, voi prezenta în cele ce urmează câteva dintre argumentele lui Tomasi.

În legătură cu ambivalența funcțională, acesta remarcă în primul rând dispariția referirilor la autonomie din contextele în care apartenența culturală este apreciată drept sursă a *identității*. În timp ce accesul la cultura societală este considerat în mod consecvent un bun primordial în sensul rawlsian al cuvântului, afirmațiile asemănătoare – dimpreună cu orice referire la autonomie – sunt atent evitate când vine vorba despre accesul la cultura societală *proprie*, deși implicațiile teoriei presupun acest lucru. În

---

caracteristică a culturii societale, așa cum o definește Kymlicka, este tocmai caracterul compact al acesteia din punct de vedere teritorial. Exemplul invocat de Tamir vine de fapt în sprijinul teoriei lui Kymlicka, arătând că un grup etnocultural complet din punct de vedere instituțional își poate pierde această calitate dacă acele circumstanțe care o fac vulnerabilă nu sunt contracarate în timp.

1. Din context se poate deduce că opțiunea lui Tomasi pentru termenul de *value* în loc de *funcție* nu a fost cea mai fericită. Pentru claritate, voi folosi termenul de funcție.
2. J. Tomasi, *op.cit.*, p. 15.

consecinţă, concluzionează Tomasi, teoria lui Kymlicka suferă din cauza unei nedeterminări: când vorbeşte despre vulnerabilitatea culturilor societale, nu este clar pe care dintre cele două tipuri de valori o vede ameninţată: autonomia individuală sau identitatea culturală a persoanei. Criticul adaugă că nu exclude *ab ovo* posibilitatea existenţei vreunei legături intime între sensul ascriptiv al identităţii şi autonomia individuală, dar nu crede că în teoria lui Kymlicka existenţa acestei legături este demonstrată în mod satisfăcător[1].

Argumentele lui Tomasi privind ambivalenţa de valoare sunt construite în jurul distincţiei dintre *structura* şi *caracterul* unei culturi. O scurtă sinteză a acestora – împreună cu alte puncte de vedere – voi propune în subcapitolul următor.

9.1.3. Distincţia dintre structura şi caracterul unei culturi

Pentru o teorie liberală a drepturilor culturale, este esenţială distincţia dintre acele componente ale unei culturi care pot suferi modificări fără consecinţe pentru integritatea acesteia şi cele care trebuie protejate. În accepţiunea lui Kymlicka, rolul de demarcator în această privinţă este îndeplinit, după cum am văzut, de dihotomia terminologică dintre *caracterul* şi *structura* unei culturi. Preocuparea liberalismului pentru autonomia individuală presupune, în contextul dat de o cultură oarecare, asigurarea unor condiţii în care structura acesteia să rămână neschimbată, iar caracterul ei să se poată schimba fără constrângeri, în funcţie de opţiunile existenţiale ale membrilor.

Caracterul sugestiv al acestei distincţii este în general apreciat de critici, dar nu puţini sunt aceia care o găsesc nefondată.

Tomasi, de exemplu, efectuează o analiză minuţioasă a modului în care se regăseşte definiţia celor două componente ale culturii în textele lui Kymlicka, căutând un răspuns la întrebarea dacă criteriile folosite de autor pentru identificarea acestora sunt potrivite sau nu pentru delimitarea, în cazul unei culturi concrete, a schimbărilor permise de cele inacceptabile. Concluzia la care ajunge Tomasi este şi de această dată severă.

Analizând cele mai reprezentative toposuri ale lui Kymlicka în care se regăsesc referiri la noţiunile de structură, respectiv caracter al unei culturi, Tomasi conchide că abordarea lui Kymlicka nu oferă o delimitare bazată pe principii între schimbările intervenite în contextul unei culturi care limitează

1. *Op.cit.*, pp. 8-9. Se cuvine precizat că o poziţie similară este adoptată şi de Rainer Forst, „Foundations of a Theory of Minority Rights", în: *Constellations*, 1997, p. 87, nota 6.

autonomia membrilor și modificările ce rezultă din exercitarea legitimă a autonomiei. Greșeala în raționamentul lui Kymlicka nu este întâmplătoare, opinează Tomasi. Dacă ținem cont de caracterul inevitabil diacronic al culturii, nu putem să nu observăm că inclusiv legătura dintre cultură și autonomie, respectiv libertatea individuală trebuie înțeleasă în termenii diacroniei: atributele culturii umane care contribuie într-adevăr la furnizarea opțiunilor pline de semnificații există și se modifică în timp. Din moment ce oamenii au tot timpul acces la opțiuni pline de semnificații, chiar și în momentele dramatice pentru soarta unei culturi – după cum am văzut –, nimeni nu se poate opune acestor schimbări, cel puțin nu în numele autonomiei liberale. Concluzia este deci clară: „Problema nu este doar aceea că, în tentativa de a găsi un demarcator fără echivoc numit «structură», Kymlicka nu a reușit să identifice setul potrivit de criterii instituționale, ci și aceea că trebuie să recunoaștem, pur și simplu, că o entitate de acest gen *nu există* – cel puțin dacă ținem cont de constrângerile metodologiei liberale individualiste și ale diacroniei. Dacă insistăm totuși s-o identificăm la un nivel mai coborât al abstracției, ...aceasta va limita în mod inevitabil tocmai acea libertate individuală pentru protejarea căreia a fost menită"[1].

În același context, Tomasi mai atrage atenția asupra unui detaliu interesant. În *Multicultural Citizenship*, Kymlicka oscilează între a considera bunul apartenenței culturale ca pe ceva extrem de vulnerabil, fragil chiar, și – în alt context – ca pe ceva indestructibil. Folosind termenii ambivalenței privind natura valorii, această nouă ambivalență capătă din nou sens, susține Tomasi. Folosirea noțiunii de vulnerabilitate este justificată atunci când se vorbește despre bunul apartenenței culturale în termeni *instituționali*, în situațiile în care o cultură are nevoie de protecție – or, în accepțiunea lui Kymlicka, toate culturile care *nu* sunt culturi societale sunt vulnerabile, fiind expuse unei marginalizări permanente, aproape irecuperabile. Apartenența culturală în sens mai larg se referă, în schimb, la bunul conceput în sensul *psihologic*, al identității personale, extrem de greu eradicabil. Tomasi este de părere însă că nici această variantă – încercarea de a concepe noțiunea de *structură* a culturii în termenii psihologiei – nu ar rezolva problema, deoarece dacă acest bun „psihologic" ar constitui structura pe care o caută autorul teoriei liberale a drepturilor minoritare, aceasta nu ar fi cu siguranță o structură a *alegerii*, ceea ce ar submina în mod inevitabil argumentația lui Kymlicka bazată pe preocuparea pentru autonomie[2].

1. J. Tomasi, *op.cit.*, pp. 13-14.
2. *Op.cit.*, p. 10, nota 10, respectiv 14.

Scepticismul lui Tomasi referitor la existenţa unui fond pentru distincţia sugerată de Kymlicka este împărtăşit şi de David C. Bricker, filosof american de inspiraţie kantiană. Bricker e de părere că distincţia propusă de Kymlicka între structura şi caracterul unei culturi este o „distincţie fără nici o diferenţă reală" (*distinction without a difference*) şi că, în fond, Kymlicka nu face altceva decât să recurgă la două moduri diferite de a vorbi despre acelaşi lucru.

În opinia lui Bricker, iniţiatorul teoriei liberale a drepturilor minoritare, Kymlicka a fost nevoit să apeleze la un asemenea procedeu fiindcă nu a dorit să-şi încarce argumentaţia cu o doză semnificativă de relativism cultural. Încercând să fundamenteze relevanţa culturii pentru o teorie liberală a echităţii, el s-a angajat la misiunea extrem de dificilă de a arăta că argumentaţia normativă este strâns legată de cultură, dar nu atât de strâns totuşi, încât să devină dependentă de cultură, căzând astfel în păcatul relativismului cultural. Dar, din moment ce între structura şi caracterul unei culturi nu există nici o diferenţă, legătura sugerată de Kymlicka între autonomie şi structură este şi legătura dintre autonomie şi caracterul aceleiaşi culturi, or, această conexiune nu înseamnă – conform definiţiei date de Kymlicka – nimic altceva decât că argumentaţia normativă depinde de normele şi valorile unei anumite culturi[1].

Relativismul cultural e o consecinţă nonliberală a teoriei lui Kymlicka, este de părere Bricker. Pentru că în opinia lui Bricker teoria are şi alte consecinţe nonliberale, voi reveni la argumentele lui în subcapitolul dedicat acuzaţiilor privind presupusul caracter nonliberal al teoriei.

Dacă Bricker îl acuză pe Kymlicka de nonliberalismul ce rezultă din relativismul cultural al abordării, Denise G. Réaume îi reproşează tocmai caracterul excesiv al abstractizării la care apelează în definirea structurii unei culturi, ce are drept consecinţă, în opinia ei, lipsa de eficienţă în oferirea protecţiei instituţionale obiceiurilor şi tradiţiilor concrete, caracteristice oricărei culturi. Ignorarea a ceea ce Réaume numeşte caracterul nedeterminat al valorilor (*the indeterminacy of value*) – principala caracteristică a contextului moral în care diferitele culturi se dezvoltă şi se deosebesc între ele – conduce în mod inevitabil la eşecul teoriei lui Kymlicka: incapacitatea de a oferi o bază morală solidă pentru protejarea culturilor înţelese în sensul cel mai concret al particularităţii acestora, fără de care ele rămân vulnerabile faţă de tehnicile asimilaţioniste[2].

Într-un mod similar cu Tomasi, Réaume consideră că una dintre erorile fundamentale ale lui Kymlicka e ignorarea caracterului diacronic al culturii:

1. David Bricker, „Autonomy and Culture: Will Kymlicka on Cultural Minority Rights", în: *Southern Journal of Philosophy*, 1998, pp. 52-53.
2. D.G. Réaume, *op.cit.*, pp. 122 şi 131.

„O cultură este simultan un set de practici și semnificații particulare articulate vag și un proces informal de elaborare și de modificare a acestor practici și semnificații" – precizează Réaume[1]. În consecință, Kymlicka greșește când își imaginează că în fundamentarea importanței culturii pentru interesele individuale se pot separa practicile concrete, particulare ale unei culturi – opțiunile de viață ale membrilor la un moment dat – de posibilitatea abstractă de a evalua gama opțiunilor existente ca pe un context în care deciziile capătă sens. Orice demers care urmărește fundamentarea recunoașterii culturii drept ceva demn de protejat trebuie să țină cont, argumentează Réaume, de ambele aspecte ale culturii: atât de practicile concrete care o particularizează, cât și de dinamica schimbărilor încorporate în acele practici. „Toate abordările referitoare la baza normativă a protecției culturilor trebuie să țină cont, la urma urmei, de aspectele concrete care concură la construirea unei culturi particulare, ce joacă un rol în a face o anumită cultură distinctă de toate celelalte"[2].

Nu este greu de observat că, în această direcție de argumentare, Réaume se distanțează semnificativ de intenția de bază a teoriei lui Kymlicka. Concluzia la care ajunge dovedește fără echivoc incompatibilitatea celor două poziții: e drept, spune autoarea în final, că pentru orice persoană cultura proprie are o importanță aparte, dar din moment ce bunul primordial – în sensul rawlsian al termenului – al apartenenței culturale nu poate fi conceput ca referindu-se doar la individ, solicitarea protecției instituționalizate a culturii nu se poate baza pe interesele individului. Pentru obiectivul pe care și l-a stabilit, Kymlicka nu a ales așadar punctul de plecare corect. Orice demers normativ care ia în serios bunul apartenenței culturale trebuie să pornească de la interesul colectiv, de grup, pentru a proteja cultura de amenințări, altminteri fiind sortit eșecului[3].

Concluzia la care ajunge Réaume afișează un scepticism profund privind șansele reconcilierii proiectului liberal cu problemele culturii și ale diferențelor etnoculturale. Deși voi reveni asupra acestei probleme într-un subcapitol separat, merită amintit aici că Réaume își asumă acest scepticism până la ultimele consecințe și precizează foarte clar, în finalul studiului dedicat problemei echității interculturale, că pentru o coexistență pașnică și tolerantă a culturilor, atât în context intern, cât și în cel internațional, va fi nevoie de o *cultură politică diferită* de cea care domină relațiile interculturale ale zilelor noastre[4].

1. *Op.cit.*, p. 129.
2. *Op.cit.*, p. 130.
3. *Ibid.*
4. *Op.cit.*, p. 141.

Înainte să trec la o altă distincţie, la fel de controversată, operată de teoria lui Kymlicka, cea dintre minorităţile naţionale şi grupurile etnice, voi menţiona opinia lui Boagang He, care, într-un context extrem de ciudat (în care aduce argumente în favoarea asimilării pe baza unor experienţe din Asia de Sud-Est), semnalează o contradicţie între obiectivul principal al teoriei şi felul în care este urmărit scopul. Vorbind despre şansele de reuşită ale măsurilor de protejare a culturilor, He atrage atenţia asupra faptului că supravieţuirea unei comunităţi istorice depinde în mare măsură şi de adaptabilitatea acesteia la condiţiile schimbătoare ale mediului. Este drept, spune el, evident influenţat de social-darwinism, că în absenţa măsurilor de protecţie instituţională multe culturi ar dispărea, dar, „în mod ironic, măsurile de protecţie ar putea slăbi totodată capacitatea de adaptabilitate şi de supravieţuire a comunităţilor istorice"[1].

9.2. Distincţia dintre minorităţile naţionale şi grupurile etnice

În accepţiunea lui Kymlicka, minorităţile naţionale pot fi deosebite de grupurile etnice, printre altele, şi cu ajutorul conceptului de cultură societală, ce joacă, în acest context, rolul principalului demarcator: minorităţile naţionale dispun de o cultură societală dezvoltată, în timp ce grupurile etnice nu. Distincţia dintre aceste două categorii fundamentale de grupuri etnoculturale serveşte la rândul ei, în cadrul teoriei liberale a drepturilor minoritare, ca bază normativă pentru ierarhizarea drepturilor specifice de grup.

Distincţia fundamentală introdusă de Kymlicka în marea diversitate etnoculturală este apreciată în general de critici ca o iniţiativă utilă atât din punct de vedere descriptiv, cât şi normativ, dar există, bineînţeles, numeroase opinii contrare. Distincţia fiind strâns legată, prin consecinţele ei, de problema drepturilor specifice de grup, o seamă de observaţii critice sunt formulate în contextul acestei problematici. Voi trece, pe scurt, în revistă, în acest subcapitol, doar acele observaţii care *nu* formulează obiecţii din perspectiva acestor consecinţe, urmând să revin la criticile privind urmările morale şi instituţionale ale distincţiei în subcapitolul următor.

Părerile mai multor comentatori – Galenkamp, Tamir, Carens, Young sau Kukathas, de exemplu – converg spre aprecierea că distincţia propusă de Kymlicka este mult prea rigidă, incapabilă să redea complexitatea şi dinamica

1. Boagang He, „Can Kymlicka's Liberal Theory of Minority Rights be Applied in East Asia?", în: Paul van der Velde – Alex McKay (eds), *New Developments in Asian Studies: An Introduction*, 1998, manuscris, p. 17.

fenomenului diversității etnoculturale. Autorii care împărtășesc această opinie se grăbesc să ofere contraexemple, care nu se încadrează în, sau nu se pot explica în mod satisfăcător prin termenii distincției *național - etnic*.

Galenkamp, de exemplu, amintește de refugiați și de imigranții ilegali, care tind să devină categoria cea mai importantă - și cea mai problematică, totodată - a imigranților în țările dezvoltate, drept cazuri pentru care teoria normativă a lui Kymlicka nu oferă nici o soluție satisfăcătoare. Galenkamp găsește problematică și lipsa de omogenitate descriptivă a termenilor - în opinia sa, situația populației francofone din Québec sau a popoarelor băștinașe, de exemplu, nu poate fi abordată în mod coerent în cadrul aceleiași categorii. Distincția este puternic influențată de optica Lumii Noi, susține Galenkamp, dând drept contraexemplu situația minorității frize din nordul Olandei, care, cu toate că își păstrează limba, nu urmărește obiectivul construirii unei culturi societale distincte[1].

Yael Tamir este de părere, la rândul ei, că distincția propusă de Kymlicka e puternic contextualizată, încercând să generalizeze anumite particularități ale situației canadiene. Acest mod de abordare este total irelevant pentru Orientul Mijlociu, susține Tamir (evreii sau palestinienii au statut de imigranți în Israel? - se întreabă ea), ca și în Asia sau Africa. În aceste cazuri, distincția este arbitrară și generează inechități[2].

După ce amintește mai multe cazuri pe care clasificarea lui Kymlicka nu le poate lua în considerare decât ca anomalii, Young opinează că distincția sugerează o imagine extrem de rigidă a cetățeniei multiculturale, cele două categorii care se exclud reciproc nereușind să redea complexitatea fenomenului. Young îi reproșează lui Kymlicka abandonarea la mijloc de drum a proiectului său de promovare a pluralismului: în loc să susțină prin argumente teoretice pluralismul, spune ea, Kymlicka a devenit campionul unui dualism controversat. Încercând să se distanțeze de această imagine bipolară, Young propune să ne imaginăm minoritățile culturale ca situându-se de-a lungul unui *continuum* privind modul și măsura în care acestea urmăresc integrarea în societatea dominată de majoritate[3].

Ideea unui câmp continuu în interiorul căruia s-ar situa diferitele categorii de grupuri etnoculturale apare și la Tamir[4], Carens și Kukathas.

---

1. Marlies Galenkamp, *Sitting on the Fence: Exclusion in Kymlicka's Multiculturalism*, lucrare prezentată la „Colloquium on Citizenship and Exclusion", Amsterdam, 1996, manuscris, pp. 1-2.
2. Y. Tamir, *op.cit.*, pp. 81-82.
3. Iris Marion Young, „A Multicultural Continuum: A Critique of Kymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy", în: *Constellations*, 1997, pp. 50-52.
4. Y. Tamir, *op.cit.*, p. 82.

Carens propune de fapt două câmpuri complementare: unul de categorii de grupuri culturale şi unul cuprinzând soluţii juridice şi instituţionale de acomodare a diversităţii, fără să presupună în mod necesar şi o corespondenţă biunivocă între cele două[1].

Deşi recunoaşte că are o doză semnificativă de „plauzibilitate intuitivă", Kukathas contestă caracterul îndreptăţit al distincţiei, invocând dificultăţi operaţionale. Deosebirea – cu consecinţe normative – a minorităţilor naţionale de grupurile etnice este dificilă, susţine el, deoarece identitatea de grup este adesea mai degrabă un construct politic, decât o caracteristică de natură culturală. În plus, grupurile au de regulă dinamica lor internă: sunt caracterizate de rivalitatea elitelor şi îşi modifică strategiile – chiar obiectivele, în anumite cazuri – în funcţie de circumstanţe[2]. Cât priveşte cultura societală ca principal element demarcator – argumentează Kukathas –, aceasta îşi pierde relevanţa aproape în totalitate în anumite situaţii, cum este cea a chinezilor din Malaiezia, de exemplu, care, cu toate că sunt imigranţi, au o cultură mult mai instituţionalizată decât cea a băştinaşilor. În general, adaugă Kukathas, în lume sunt nenumărate cazurile în care imigranţii neagă cu vehemenţă că nu ar fi băştinaşi, cât şi cazurile în care popoarele indigene s-au dezrădăcinat complet. În consecinţă, orice tentativă de a diferenţia imigranţii de minorităţile naţionale va eşua inevitabil din cauza maleabilităţii şi caracterului politic ale identităţii de grup, susţine criticul[3].

Pe o poziţie mai conciliantă se situează Ephraim Nimni, care acceptă în principiu importanţa metodologică a distincţiei, spunând că aceasta se referă la o diferenţă care trebuie într-adevăr conştientizată. În realitate însă, adaugă Nimni, distincţia nu e atât de clară pe cât sugerează Kymlicka, „în practică existând suprapuneri considerabile în ceea ce priveşte atât caracteristicile, cât şi obiectivele politice ale celor două tipuri de comunităţi"[4].

Gerald Doppelt se numără printre cazurile rare de analiză critică a respectivei distincţii care nu descoperă o tendinţă de reificare a diferenţelor sugerate între minorităţile naţionale şi grupurile etnice. În interpretarea sa, prin admiterea schimbărilor pe care orice tip de grup etnocultural le poate suferi în timp, distincţia scapă de sub acuzaţia esenţialismului şi recunoaşte „fluiditatea istorică" a acelor calităţi pe baza cărora un grup oarecare se califică drept naţional sau etnic. Doppelt îi reproşează totuşi lui Kymlicka acordarea unui rol exagerat criteriului istoric în delimitarea celor două

1. J.H. Carens, *op.cit.*, p. 45.
2. Kukathas face referiri la unele interpretări ale rezultatelor cercetării *Minorities at Risk* a lui Ted Robert Gurr.
3. Ch. Kukathas, *op.cit.*, pp. 15-17.
4. E. Nimni, *op.cit.*, p. 6.

categorii, opinând că este inacceptabil ca unui grup etnic să i se refuze dreptul de a se identifica drept minoritate națională, dacă dorește acest lucru, doar pe motivul că nu are „o descendență istorică corespunzătoare"[1].

O altă apreciere demnă de reținut în acest context îi aparține lui Leighton McDonald, care atrage atenția asupra unui fapt ignorat de cei mai mulți comentatori, și anume că distincția propusă de Kymlicka între cele două categorii aruncă lumină asupra unor consecințe ale diversității etnoculturale pe care mulți suporteri și adversari ai multiculturalității le trec cu vederea[2].

Voi aminti în final opinia malițioasă a lui Robert Howse, care pare convins că distincția se datorează unui considerent de ordin practic: Kymlicka a optat pentru această soluție – sugerează Howse – încercând să-și salveze teoria de la dificultatea inerentă a proiectului culturalist, aceea că ar fi nefezabil să ne propunem ca toate comunitățile de pe glob care doresc să-și păstreze cultura să beneficieze de instituții politice separate sau de o sferă publică proprie, în limba lor maternă[3].

9.3. *Problematica drepturilor specifice de grup*

Ipoteza că liberalismul este incompatibil cu acordarea drepturilor de grup și cu formele diferențiate ale cetățeniei este, după cum am văzut, o prezumție fundamentală a teoriei liberale a drepturilor minoritare. În cadrul acestei teorii, noțiunea de *drepturi specifice de grup* este astfel concepută încât drepturile respective pot asigura în mod simultan diminuarea vulnerabilității grupurilor față de deciziile majorității – promovând astfel egalitatea dintre grupuri – și garantarea libertății individuale în interiorul grupului. După cum am văzut, drepturile specifice de grup sunt, în accepțiunea lui Kymlicka, de trei feluri: drepturi de autoguvernare, drepturi polietnice și drepturi de reprezentare. Cu toate că nu există nici o „formulă magică" – ca să-l parafrazăm pe Kymlicka – pentru a decide la ce tip de drepturi speciale este îndreptățit un anume grup etnocultural, distincția dintre minoritățile naționale și grupurile etnice oferă o bază normativă pentru această dilemă: minoritățile râvnesc de regulă și sunt îndreptățite să beneficieze de drepturi de autoguvernare pentru a fi în măsură să-și protejeze cultura societală distinctă, în timp ce grupurile etnice au dreptul să beneficieze de condiții optime de integrare în cultura societală a statului care a primit membrii acestora ca imigranți. Sau, în termenii lui Doppelt: în timp ce

1. G. Doppelt, *op.cit.*, pp. 228-229.
2. L. McDonald, *op.cit.*, p. 302.
3. R. Howse, *op.cit.*, p. 315. Aceeași idee, într-o formă mai puțin malițioasă, apare, după cum vom vedea în subcapitolul următor, și la Lichtenberg, *op.cit.*, pp. 62-63.

minorităţile naţionale au dreptul la o alternativă faţă de asimilare, grupurile etnice sunt îndreptăţite la rândul lor să beneficieze de condiţii acceptabile în care să se producă asimilarea[1].

Ţinând cont de toate acestea, nu este deci de mirare că atenţia comentatorilor e orientată într-o măsură considerabilă către întrebarea: cum se pot justifica, în cadrul unei teorii care se consideră eminamente liberală, drepturile specifice de grup astfel concepute?

După cum am văzut în capitolul 6.3, Kymlicka aduce patru tipuri de argumente în susţinerea concepţiei sale privind drepturile specifice de grup: argumentul echităţii (care se referă la necesitatea compensării, în conformitate cu principiile liberalismului clasic, a inegalităţilor şi dezavantajelor sistemice care nu rezultă din opţiuni existenţiale individuale, conştiente), argumentul tratatelor istorice, argumentul diversităţii şi argumentul analogiei dintre naţiuni ca formaţiuni politice (statale) şi minorităţile naţionale.

În afară de câteva cazuri izolate, comentatorii nu contestă în general intenţia reconcilierii liberalismului cu diferitele forme ale drepturilor specifice de grup. Părerile sunt împărţite, în schimb, privind măsura în care cele patru argumente ale lui Kymlicka îşi ating obiectivele. O categorie aparte a observaţiilor critice este constituită de acele comentarii care – deşi nu contestă caracterul îndreptăţit al preocupărilor liberale pentru soarta grupurilor culturale – formulează obiecţii în legătură cu dificultăţile de implementare şi instituţionalizare a drepturilor specifice de grup pe care teoria lui Kymlicka le promovează – aceste observaţii urmând să fie abordate în capitolul 9.6.

Înainte să intrăm în prezentarea principalelor opinii critice, pare interesant să trecem în revistă felul în care se regăsesc argumentele lui Kymlicka în comentariile criticilor.

În timp ce Lichtenberg comentează argumentele lui Kymlicka în forma lor autentică[2], Tamir, de exemplu, este de părere că cele patru categorii de argumente utilizate de Kymlicka pentru fundamentarea drepturilor specifice de grup ar fi următoarele: 1. „acordarea de drepturi cultural-naţionale indivizilor"; 2. „compensarea nedreptăţilor"; 3. „respectarea promisiunilor sau a contractelor încheiate"; 4. „îmbunătăţirea democraţiei reprezentative"[3]. Nimni pomeneşte în studiul său critic doar argumentul tratatelor istorice şi cel al diversităţii, dar nu-l comentează decât pe primul[4]. Kukathas interpretează teoria din perspectiva argumentului referitor la

1. G. Doppelt, *op.cit.*, p. 229.
2. J. Lichtenberg, *op.cit.*, pp. 61-63.
3. Y. Tamir, *op.cit.*, pp. 83-84.
4. E. Nimni, *op.cit.*, p. 8.

analogia dintre minoritățile naționale și state[1]. Levey are în vedere doar relevanța argumentelor privind autonomia[2], iar McDonald[3], Doppelt[4], Metcalfe[5], Singer[6] și Williams[7] au în vedere în comentariile lor în mod preponderent argumentul echității.

Să vedem în continuare concluziile la care cei enumerați ajung privind consistența argumentelor oferite de Kymlicka în teoria sa referitoare la concepția liberală a drepturilor minoritare.

În legătură cu argumentul echității, Lichtenberg e de părere că acesta este neconclusiv din cel puțin două motive. În primul rând, dacă menirea drepturilor de grup este compensarea inechităților și a dezavantajelor pe care grupurile etnoculturale le au de suferit, atunci distincția dintre minoritățile naționale și grupurile etnice nu poate fi susținută: apartenența neameninţată la propria cultură e la fel de importantă și pentru imigranți, iar condițiile în care se produce de regulă imigrarea pot fi considerate și ele niște dezavantaje sistemice. În consecință, argumentul echității fundamentează acordarea de „drepturi culturale" atât minorităților naționale, cât și grupurilor de imigranți – conchide Lichtenberg[8]. Din această concluzie rezultă, în opinia autoarei, al doilea motiv de inconclusivitate a argumentului echității, și anume acela că, extinzând astfel domeniul de valabilitate al conceptului de „drepturi culturale", acesta își pierde plauzibilitatea, fiind practic imposibil să acordăm drepturi specifice unui număr infinit de grupuri culturale[9].

În ceea ce privește argumentul diversității, Lichtenberg este de părere că avantajele diversității într-o societate modernă sunt insuficiente ca să genereze drepturi specifice pentru minorități, iar referitor la argumentul analogiei între state și minorități, autorul adoptă o poziție ambiguă. După

1. Ch. Kukathas, *op.cit.*, pp. 19-26.
2. G. B. Levey, *op.cit.*, p. 216.
3. L. McDonald, *op.cit.*, pp. 296-310.
4. G. Doppelt, *op.cit.*, pp. 229-248.
5. E. Metcalfe, *op.cit.*, pp. 13-22.
6. B. Singer, *op.cit.*, pp. 103-107.
7. M. Williams, *op.cit.*, pp. 75-77.
8. Argumentele lui Lichtenberg suferă aici de un viciu fundamental. Cu toate că pare conștientă de existența celor trei categorii de drepturi speciale de grup cu care operează teoria lui Kymlicka, făcând referiri la acestea în prima parte a articolului, autoarea utilizează aici conceptele de „drepturi culturale", respectiv „drepturi minoritare" în sens nediferențiat. Problema pe care o generează este una aparentă, care – cel puțin în cadrul teoriei lui Kymlicka – își găsește rezolvarea tocmai în acordarea de drepturi specifice de grup în mod diferențiat, în funcție de natura fiecărui grup în parte.
9. J. Lichtenberg, *op.cit.*, pp. 62-63.

ce recunoaşte că poziţia lui Kymlicka este bine articulată şi că liberalii sunt, într-adevăr, în dificultate când trebuie să argumenteze de ce acceptă, din considerente culturale, diferenţa dintre cetăţeni şi noncetăţeni şi de ce refuză diferenţa în cazul categoriilor de cetăţeni ai aceleiaşi ţări, Lichtenberg recurge la o afirmaţie aproape cinică: „«Liberalismul» este, la urma urmei, un termen mult prea vag, care include valori ce pot fi, şi chiar sunt uneori, în conflict: pe de o parte, o preocupare pentru autonomia individuală şi socială care nu ar fi de acord cu o restructurare radicală a politicii globale şi, în consecinţă, acceptă actuala ordine mondială bazată pe statele-naţiune; pe de altă parte, o preocupare pentru egalitatea persoanei, care, o dată luată în serios, ar face dificilă acceptarea inegalităţilor grosolane caracteristice distribuţiei bunurilor de bază în cadrul prezentei ordini mondiale"[1].

În urma unei analize succinte a celor patru categorii de argumente interpretate, după cum am văzut, într-un mod destul de „liberal" –, Y. Tamir ajunge la concluzia că acestea au o relevanţă satisfăcătoare doar în cazul popoarelor băştinaşe din Canada. În acel context ele chiar se amplifică reciproc, dar aceleaşi argumente eşuează sau generează inechitate dacă se încearcă utilizarea lor în circumstanţe diferite[2].

În opinia lui Kukathas, Kymlicka urmăreşte în fond ridicarea grupurilor etnoculturale la un rang egal cu cel al statelor, permiţându-le astfel să ducă tratative de la egal la egal în vederea stabilirii condiţiilor de coexistenţă reciproc acceptabile. Modelul acesta nu poate avea însă sorţi de izbândă, argumentează Kukathas, din două motive. În primul rând, acordarea autonomiei grupurilor etnoculturale este problematică deoarece delimitarea acestora în interiorul statelor e de cele mai multe ori foarte anevoioasă în comparaţie cu identitatea teritorială lipsită de echivoc a statelor. Grupurile sunt de regulă formaţiuni poroase, care nu pot fi luate în considerare ca entităţi singulare, discrete, delimitate de graniţe bine definite. În plus, „grupurile din interiorul unui stat nu sunt entităţi independente şi suverane în adevăratul sens al cuvântului"[3].

---

1. *Op.cit.*, p. 64.
2. Y. Tamir, *op.cit.*, p. 84. Tamir nu oferă detalii privind nedreptăţile pe care le are în vedere, dar probabil că se gândeşte la unele exemple din Orientul Mijlociu, la anumite cazuri în care acordarea de drepturi specifice de grup ar favoriza unele grupuri etnoculturale faţă de altele.
3. Ch. Kukathas, *op.cit.*, pp. 20-24. Aceste argumente ale lui Kukathas par să fie totuşi contrazise de o afirmaţie pe care autorul o face doar cu câteva fraze mai târziu: „Grupurile vor continua să existe cu certitudine. Şi vor fi robuste şi independente în măsura în care membrii acestora vor recunoaşte autoritatea liderilor şi a instituţiilor din cadrul grupurilor respective". *Cf. op.cit.*, p. 26.

Al doilea motiv pentru care încercarea lui Kymlicka de a justifica drepturile specifice de grup pe baza analogiei cu statele eșuează este acela că teoria care îi poartă numele restrânge și ea, prin refuzul de a accepta legitimitatea restricțiilor interne, autonomia de care grupurile ar avea nevoie ca să devină parteneri egali în tratative[1]. „Chiar dacă el (Kymlicka - n.a.) ar dori să vadă grupurile egale între ele, interacționând unul cu celălalt la fel ca statele independente, în final însăși teoria lui nu permite acest lucru" - concluzionează criticul[2].

Soluția pe care Kukathas o propune în schimb ar fi aceea de a refuza definirea „societății politice liberale" în termeni care deosebesc mai multe componente distincte ale societății, cum ar fi „majoritatea" sau diferitele „minorități", și de a-i tolera, pur și simplu, pe cei care optează pentru a-și conduce viața în conformitate cu normele diferitelor comunități[3].

La rândul său, și Nimni comentează un singur aspect al problemei. În opinia sa, valabilitatea argumentului tratatelor istorice ar putea fi extinsă și la grupurile de imigranți. Dacă aceste contracte stipulează termenii în care două sau mai multe popoare se hotărăsc să devină partenere, atunci restrângerea relevanței acestora la popoarele indigene și tratatele federale - în conformitate cu cele sugerate de Kymlicka - este lipsită de temei. „Nu există nici un motiv pentru care argumentul nu ar putea fi la fel de bine aplicat și în cazul comunităților de imigranți - opinează Nimni -, transformând astfel statul polinațional într-un parteneriat de comunități"[4].

În opinia lui Levey, calea aleasă de Kymlicka pentru fundamentarea drepturilor culturale cu ajutorul valorii autonomiei nu a condus la rezultatele scontate. Pentru atingerea acestui obiectiv, atât distincția propusă între minoritățile naționale și grupurile etnice, cât și utilizarea criteriilor de „egalitate" și „dezavantaj" în contextul culturii - referitor la „bunul abstract și aparent al apartenenței culturale" - sunt inutile și neavenite. Pentru ca același obiectiv să devină realizabil - argumentează Levey într-un mod destul de puțin convingător și de confuz - este nevoie de întoarcerea la „tradiționala valoare liberală a autonomiei, care nu ține cont de apartenența de grup"[5].

Și Leighton McDonald este sceptic privind șansele „de eliminare a inegalităților care se regăsesc în distribuirea bunului apartenenței culturale", dar din motive diametral opuse față de cele ale lui Levey. Kymlicka e insuficient de clar, opinează McDonald, atunci când specifică ce fel de

1. După cum am văzut, restricțiile interne sunt acele măsuri prin care libertatea membrilor este limitată în vederea asigurării coerenței și stabilității grupului.
2. *Op.cit.*, p. 21.
3. *Op.cit.*, p. 26.
4. E. Nimni, *op.cit.*, p. 8.
5. G.B. Levey, *op.cit.*, p. 241.

interese se află la baza drepturilor specifice de grup. Dacă interesul primordial e cel al individului, cum susţine Kymlicka, atunci *nu este nevoie*, de fapt, de depăşirea cadrului oferit de drepturile fundamentale ale persoanei, în demersurile de prevenire a discriminării.

McDonald apreciază „individualismul moral" al lui Kymlicka, care se străduieşte să fundamenteze o teorie eminamente liberală, la o distanţă apreciabilă atât de comunitarianism, cât şi de individualismul ontologic al liberalismului tradiţional, dar se declară sceptic – sub influenţa vădită a lui Réaume – în privinţa şanselor de reuşită ale unui asemenea demers. În opinia lui, un argument mai solid în susţinerea drepturilor minoritare ar fi invocarea unor „bunuri colective" care, reflectând valorile intrinseci – constitutive deci, nu doar instrumentale – ale apartenenţei culturale, nu pot fi captate prin prisma intereselor individuale. Dar din moment ce Kymlicka renunţă la utilizarea conceptului de „drepturi colective", din motive bine întemeiate altfel, succesul lui de a identifica un bun *individualizat* al apartenenţei culturale rămâne incert[1].

La rândul său, Doppelt, profund influenţat de consecinţele ce decurg din existenţa minorităţilor nonliberale pentru teoria lui Kymlicka, este de părere că principala slăbiciune a felului în care acesta încearcă să ofere argumente justificative în favoarea drepturilor de grup are de-a face cu conceptul de cultură societală, utilizat într-un mod mult prea permisiv. În cel puţin două cazuri semnificative, susţine Doppelt, legătura pe care argumentele lui Kymlicka o presupun între drepturile specifice de grup şi echitate, respectiv libertate este discutabilă: în cazul minorităţilor nonliberale şi în acele situaţii în care minorităţile sunt obiectul discriminării pe baza unei prejudecăţi adânc înrădăcinate în cultura majorităţii.

Să luăm mai întâi cazul minorităţilor nonliberale. În cazul acestora, protejarea – prin drepturi speciale – a culturii societale, în loc să ofere contextul autonomiei membrilor, are ca efect limitarea libertăţii de alegere la o gamă extrem de restrânsă a opţiunilor. E drept, admite Doppelt, că membrii unei minorităţi nu pot fi consideraţi liberi dacă nu le stă în putere să refuze, parţial sau în totalitate, a se integra în cultura dominantă a majorităţii, dar e greu de contestat, totodată, că membrii culturii minoritare ar fi „mai liberi şi mai egali" dacă ar avea acces la opţiunile oferite de cultura majoritară. Invocarea de către Kymlicka a argumentului egalităţii este deci contraproductivă în acest context, iar afirmaţia că drepturile de grup nu numai că nu sunt în contradicţie cu drepturile individuale, ci sunt chiar precondiţii ale acestora, nu poate fi susţinută.

În opinia lui Doppelt, şi în situaţiile de discriminare sistematică a minorităţii de către majoritate există riscul ca drepturile specifice de grup

1. L. McDonald, *op.cit.*, pp. 306-310.

să devină contraproductive. În aceste situaţii, măsurile speciale de protecţie a grupurilor ar putea avea efectul mascării – sau chiar al justificării – lipsei de libertate şi a inechităţii, membrilor minorităţii fiindu-le interzis accesul la opţiunile oferite de cultura majoritară. În aceste cazuri, este de părere Doppelt, „drepturile de grup, în loc să ofere soluţii, devin parte a problemei"[1].

Nereuşita lui Kymlicka de a oferi o justificare solidă pentru drepturile de grup se explică, în opinia lui Doppelt, prin subestimarea consecinţelor normative ce decurg din definirea unui concept al *culturii societale* care permite interpretări distorsionate ale identităţii personale şi de grup. Prin neglijarea oferirii, în prealabil, a unor clarificări privind acele aspecte ale culturii şi identităţii pe care liberalismul le consideră minimale din punct de vedere normativ, „teoria drepturilor de grup a lui Kymlicka pune carul în faţa boilor"[2].

Concluzia la care ajunge însă Doppelt depăşeşte cu mult contextul teoriei lui Kymlicka şi este formulată în termeni aproape utopici[3]. În opinia lui, atât drepturile specifice de grup, cât şi cele individuale vor continua să genereze inechitatea socială, instituţionalizând prejudecăţile aflate (*built in*) la rădăcina culturilor majoritare şi minoritare, până când liberalismul nu va reuşi să articuleze o teorie „pe măsura ultimelor consecinţe culturale ale celor mai nobile idealuri ale sale"[4]. Şi ca să ne putem imagina ce ar însemna acest lucru, Doppelt ne oferă două indicii. În primul rând, o „cultură societală liberală şi democratică" trebuie să se bazeze, după părerea lui, pe o „identitate universală", care ar urma să fie principala caracteristică a tuturor culturilor, inclusiv a celor care se autodefinesc în termeni etnici. În al doilea rând, spre deosebire de Kymlicka, care concepe drepturile de grup ca singura alternativă viabilă a asimilării, Doppelt vede şi o „a treia cale, prin care culturile majoritare şi minoritare se transformă treptat în culturi ale căror instituţii şi obiceiuri vin în sprijinul unei identităţi universale, inclusivă pentru toate culturile şi toate popoarele"[5].

Eric Metcalfe se numără printre acei critici care, în comentariile pe marginea teoriei lui Kymlicka, pleacă de la premisa că drepturile minoritare

1. G. Doppelt, *op.cit.*, p. 242.
2. *Op.cit.*, p. 246.
3. Părerea lui Doppelt, vădit preocupat din cauza prejudecăţilor ce caracterizează unele culturi tradiţionaliste, devine în final marcată la rândul ei de o prejudecată generală privind fenomenul culturii. În consecinţă, soluţia propusă de autor are puţine relevanţe pentru filosofia politică, ajungând la dimensiuni aproape escatologice.
4. *Op.cit.*, p. 245.
5. *Op.cit.*, p. 247.

sunt pe de o parte redundante şi inutile, pe de altă parte nelegitime şi generează incoerenţă în cadrul teoriei liberale.

În susţinerea acestor afirmaţii, el dezvoltă două categorii de argumente: încearcă, în primul rând, demontarea tezei lui Kymlicka referitoare la imposibilitatea separării statului de etnicitate, după care îşi exprimă opiniile în legătură cu consecinţele includerii drepturilor minoritare în constituţie. Cum multe argumente din prima categorie frizează, după părerea mea, limita relei-credinţe, voi reveni la aceste afirmaţii în subcapitolul dedicat comentariilor având această caracteristică. În ceea ce priveşte observaţiile lui Metcalfe în legătură cu unele consecinţe constituţionale ale teoriei lui Kymlicka, le voi trata în subcapitolul privind observaţiile legate de problemele de relevanţă şi de aplicabilitate ale teoriei.

Voi aminti în continuare câteva observaţii cu caracter general pe care Metcalfe le formulează în legătură cu încercarea lui Kymlicka de a fundamenta o teorie a drepturilor minoritare în cadrul orientării liberale.

Metcalfe nu este convins, după cum am văzut, că diferenţele etnoculturale pot fi generatoare de opţiuni pline de semnificaţii privind conduita de viaţă, pe care liberalii ar merita să le protejeze în mod instituţionalizat. El nu contestă faptul că aceste diferenţe pot constitui opţiuni demne de a fi luate în considerare referitor la modul de viaţă dorit, dar fundamentarea unei teorii a drepturilor specifice de grup pe temelia acestor diferenţe este un demers eminamente nonliberal, opinează criticul. Lui Metcalfe nu-i scapă consecinţele acestei afirmaţii, el admiţând că ar fi greu de contestat rolul pe care l-a avut etnicitatea în constituirea statelor naţionale din lume; dar autorul insistă asupra ideii că nici statele nu pot fi liberale în adevăratul sens al cuvântului dacă îşi bazează suveranitatea pe conceptul etnicităţii. Acordarea dreptului la autoguvernare minorităţilor ar avea în opinia sa o consecinţă extrem de gravă pentru filosofia politică: ar echivala practic cu recunoaşterea faptului că diferenţele etnice nu sunt doar sursa identităţii, ci constituie totodată baza autorităţii politice exclusive într-un spaţiu oarecare[1].

În context, Metcalfe atrage atenţia şi asupra unei aparente inconsecvenţe a teoriei lui Kymlicka. În timp ce drepturile polietnice îi cer culturii majoritare să devină din ce în ce mai diversă şi mai inclusivă, drepturile de autoguvernare ale minorităţilor etnice constrâng aceste comunităţi să-şi păstreze acele particularităţi şi diferenţe caracteristice care au servit ca bază „suveranităţii" lor – limitată, în mod evident –, recunoscută de majoritate[2].

1. E. Metcalfe, *op.cit.*, p. 18.
2. *Ibid.* Se cuvine precizat că „inconsecvenţa" semnalată de Metcalfe este într-adevăr aparentă, deoarece în accepţiunea lui Kymlicka culturile minoritare beneficiază astfel de un drept de la sine înţeles în cazul culturilor majoritare; pe de altă parte,

În timp ce marea parte a comentatorilor interpretează teoria lui Kymlicka doar din perspectiva drepturilor de autoguvernare și – eventual – a drepturilor polietnice, Metcalfe dedică un capitol separat și modului în care Kymlicka tratează *drepturile de reprezentare*. Criticul admite că Kymlicka oferă „o analiză excelentă a politicii de reprezentare", dar crede totuși că această analiză este până la urmă în defavoarea teoriei pe care o propune. Argumentele pe care le oferă în susținerea acestei opinii nu sunt prea convingătoare. Evidentă pare doar diferența paradigmatică între modul de abordare al lui Kymlicka și cel al lui Metcalfe, cel din urmă contestând *ab ovo* că „o reprezentare *efectivă* poate fi vreodată alta decât cea proporțională"[1]. Viciul de fond al conceptului reprezentării de grup este deci, în accepțiunea lui Metcalfe, acela că el contestă principiul democrației majoritare conform căruia orice decizie legitimă are la bază opțiunea majorității, acceptată și recunoscută ca atare de către minoritate. În contextul teoriei lui Kymlicka această poziție poate fi cu greu interpretată altfel decât ca evitând problema în totalitate în loc să ofere soluții.

Iată deci cadrul conceptual în care Metcalfe ajunge la concluzia că teoria lui Kymlicka privitoare la drepturile minoritare este „incoerentă, având la bază principii false referitor la necesitatea acordării unor protecții care, în cazul cel mai fericit, sunt inutile, iar în cazul cel mai puțin fericit, sunt opuse principiului liberal al echității"[2].

Comentariile lui Beth Singer au un pronunțat caracter de discuție terminologică. În opinia ei, noțiunea de „drepturi speciale" este o contradicție în termeni, deoarece drepturile nu admit, prin definiție, constrângeri privind domeniul lor de valabilitate. Pentru contextul teoriei lui Kymlicka, ea consideră mai potrivită utilizarea termenului de autorizații (*entitlements*). Spre deosebire de drepturile adevărate, care sunt – în opinia lui Singer – autorizații *simetrice*, ceea ce teoria liberală a drepturilor minoritare are în vedere sunt niște autorizații *asimetrice*, care nu dispun de caracteristica de bază a drepturilor: generalitatea. Fiind atribuite membrilor anumitor comunități, aceste autorizații nu pot fi revendicate de alții, chiar dacă toate celelalte condiții ar fi îndeplinite.

---

limitările impuse de Kymlicka drepturilor specifice de grup – care sunt menite, după cum am văzut, să asigure caracterul liberal al teoriei – le impune în egală măsură și culturilor minoritare care se autoguvernează să respecte cerințele diversității în cadrul grupurilor respective. Diferența de perspectivă pe care o are în vedere remarca lui Metcalfe se referă de fapt la compensarea vulnerabilității grupului minoritar, care nu există în cazul culturilor majoritare.

1. *Op.cit.*, p. 22. Sublinierea autorului – L.S.
2. *Op.cit.*, p. 32.

În context, observaţiile terminologice ale lui Beth Singer capătă în plus o nuanţă critică. Utilizarea conceptului de drept, susţine ea, ar fi totuşi justificată în contextul teoriei ce îi poartă numele, dacă sfera comunităţilor pe care aceasta le are în vedere nu s-ar restrânge – conform intenţiei de autor a lui Kymlicka – la comunităţile de tip etnocultural, ci ar include toate categoriile de culturi care se simt ameninţate[1].

Voi menţiona în încheiere câteva observaţii punctuale legate de conceptul de drepturi speciale de grup.

În contextul unor referiri la caracterul eterogen al celor mai multe societăţi multiculturale, Galenkamp consideră că acordarea unor drepturi speciale de grup va conduce în mod inevitabil fie la *regressus ad infinitum*, fie la restricţii arbitrare din punct de vedere moral, din moment ce acestea nu au un subiect de drept „natural". Dacă în vederea rezolvării unor probleme legate de minorităţile culturale, pentru care drepturile universale ale omului nu oferă soluţii satisfăcătoare, se recurge la instrumentul drepturilor speciale de grup, atunci subiectul de drept trebuie precizat fără echivoc. Din moment ce teoria lui Kymlicka este ambiguă în această privinţă, e puţin probabil că ea va fi în măsură să ofere soluţii în cazuri concrete[2].

Sasja Tempelman atrage atenţia asupra unei contradicţii principiale în cadrul teoriei. Dacă obiectivul principal al drepturilor specifice de grup este protejarea culturilor ameninţate, şi argumentul fundamental al acestei nevoi este vulnerabilitatea, atunci culturile grupurilor etnice ar merita măsuri de protecţie mai consistente decât minorităţile naţionale, fiind mai vulnerabile decât acele comunităţi care dispun de culturi societale dezvoltate[3].

În opinia lui Howse, principala deficienţă a argumentelor oferite de Kymlicka în favoarea drepturilor specifice de grup este aceea că noţiunile cu care ele operează sunt derivate din ideea autoguvernării, aflată la rândul ei sub influenţa – nu neapărat conştientă, adaugă Howse – a „dogmelor naţionaliste ale suveranităţii şi autodeterminării"[4].

Amintind poziţia lui Kymlicka privind drepturile specifice într-un context mai larg (dedicat problemelor autoidentificării şi autodeterminării în condiţiile schimbărilor intervenite în sistemul internaţional după Războiul Rece), Thomas M. Franck conchide următoarele: „viziunea liberal-egalitariană şi bazată pe fraternitate a Revoluţiei Franceze, care continuă să exercite

1. B. Singer, *op.cit.*, pp. 103-107.
2. M. Galenkamp, *op.cit.*, p. 4.
3. S. Tempelman, „Constructions of Cultural Identity: Multiculturalism and Exclusion [critiquing Taylor, Parekh and Kymlicka]", în: *Political Studies*, 1999, manuscris, p. 8.
4. R. Howse, *op.cit.*, p. 315.

o influență considerabilă asupra gândirii sociopolitice moderne în societățile civile (sic!), nu prea este compatibilă cu teoriile despre etniile autonome din punct de vedere legal"[1].

9.3.1. Distincția dintre protecția externă și restricțiile interne

Distincția dintre protecția externă și restricțiile interne are menirea, după cum am văzut, să garanteze caracterul liberal al teoriei drepturilor minoritare, prin eliminarea din sfera grupurilor culturale îndreptățite la protecție a acelora care nu garantează dreptul individual la autonomie al membrilor lor.

Puterea de sugestie a distincției este apreciată de majoritatea comentatorilor. Voi aminti pe scurt, în cele ce urmează, câteva observații critice.

McDonald este de părere că, deși lui Kymlicka nu-i va fi ușor să risipească orice dubiu în această privință, distincția dintre protecția externă și restricțiile interne îl ajută să demonstreze cu succes că drepturile colective nu sunt nici întotdeauna, nici în mod necesar în conflict cu cele individuale[2].

Brighouse remarcă o ușoară contradicție între „rolul crucial" al acestei distincții în cadrul teoriei lui Kymlicka și interesul unei comunități de a avea asigurat un context cultural în care concepția despre viață să poată fi reevaluată în mod liber. Capacitatea membrilor unei comunități de a-și putea reevalua oportunitățile de viață depinde în egală măsură și de existența unor „granițe permeabile", ceea ce ar putea pune în pericol argumentul utilizat de Kymlicka pentru a fundamenta necesitatea protecției externe[3].

Boagang He atrage atenția asupra faptului că distincția este inutilizabilă în contextul culturilor din Asia de Est, caracterizate de o doză considerabilă de comunitarism. În cadrul acestor culturi, distincția dintre protecția externă și restricțiile interne pare artificială, protejarea comunităților culturale însemnând de cele mai multe ori sacrificarea drepturilor individuale sau, în cel mai fericit caz, trecerea acestora pe planul secund. „Protejarea comunităților culturale, libertatea colectivă și soarta comunității – precizează în concluzie He – implică inevitabil unele concesii privind libertatea individuală și solicită restrângerea libertăților persoanei"[4]. Kukathas este de părere că restricțiile interne sunt contraproductive pentru teoria lui Kymlicka,

1. Th.M. Franck, „Tribe, Nation, World: Self-Identification in the Evolving International System", în: *Ethics and International Affairs*, 1997, pp. 162-163.
2. L. McDonald, *op.cit.*, p. 318.
3. H. Brighouse, *op.cit.*, p. 400.
4. B. He, *op.cit.*, p. 15.

ştirbind în final tocmai acea autonomie a grupurilor etnoculturale pentru care militează teoria[1].

9.3.2. Prezumţia omogenităţii grupurilor şi ignorarea rolului elitelor

Această deficienţă a teoriei este criticată în termeni foarte vehemenţi de către David D. Laitin, care etichetează procedura aleasă de Kymlicka (ideea de a considera grupurile nişte „unităţi ale analizei politice") drept o procedură „surprinzător de nonliberală". În plus, adaugă Laitin, Kymlicka vorbeşte deseori despre grupuri „ca şi cum acestea ar avea dorinţe", ignorând tensiunile interne ce rezultă din asumarea de către lideri a rolului de a vorbi în numele colectivităţii şi de a formula pretenţii faţă de stat în această calitate[2].

Argumentul referitor la ignorarea dinamicii interne a grupurilor este invocat şi de Ephraim Nimni, care face însă această remarcă referitor la „grupurile nonliberale". În cazul acestor comunităţi, atenţionează Nimni, ipoteza – falsă – a omogenităţii şi a coeziunii interne ignoră divizarea internă a grupurilor, confirmă stereotipurile etnocentriste şi, în mod paradoxal, îi favorizează pe membrii celor mai nonliberale fracţiuni din interiorul grupurilor. În asemenea situaţii, identitatea grupului este confundată într-un mod nefericit cu proiectul hegemonic al fracţiunii dominante, cu toate că acesta e de cele mai multe ori contestat de către orientările rivale[3].

Kukathas formulează aceeaşi obiecţie în următorii termeni: „Delimitarea rigidă a identităţilor de grup ar putea avea şi urmarea nefastă de a identifica interesele membrilor cu cele ale elitelor dominante în cadrul grupului". Ca exemplu, Kukathas face referire la unele cazuri de grupuri indigene care au primit drepturi de autoguvernare în ciuda faptului că o parte semnificativă a membrilor lor nu a sprijinit această soluţie sau chiar a fost ostilă unui asemenea aranjament[4].

9.3.3. Analogia între state şi minorităţile naţionale

În legătură cu această teză a teoriei au formulat, după cum am văzut, comentarii şi obiecţiuni Lichtenberg şi Kukathas. Părerile lor în legătură cu acest subiect au fost sintetizate în subcapitolul precedent.

---

1. Ch. Kukathas, *op.cit.*, pp. 20-21.
2. D. Laitin, *op.cit.*, pp. 232 şi 235.
3. E. Nimni, *op.cit.*, p. 9.
4. C. Kukathas, *op.cit.*, p. 18.

McDonald se situează pe o poziţie similară cu cea a lui Kukathas, admiţând totuşi că cea mai mare parte din ceea ce afirmă Kymlicka referitor la această analogie este convingătoare. Analogia e totuşi inexactă în opinia lui, datorită faptului că, „în cazul minorităţilor naţionale incluse într-un cadru politic mai mare, doar cu mari dificultăţi se pot concepe separat două jurisdicţii distincte"[1].

Levey împărtăşeşte o părere asemănătoare, subliniind diferenţa de natură a celor două categorii de „suveranitate" ce caracterizează un stat pe de o parte, o minoritate naţională pe de alta. „Minorităţile naţionale din cadrul unui stat pot fi caracterizate în principiu de culturi societale dezvoltate şi pot avea chiar competenţe semnificative de autoguvernare, şi totuşi ele nu sunt entităţi politice suverane, cel puţin nu în acelaşi sens în care statele sunt considerate ca atare."[2]

Părerea lui Howse este nimicitoare şi în acest context. Referitor la argumentul lui Kymlicka conform căruia practicile nonliberale ale unei comunităţi nu pot fi interzise – în numele principiilor liberale – de către autorităţile unui stat, la fel cum principiile liberalismului nu pot justifica nici intervenţiile în treburile interne ale unor state suverane neliberale, Howse declară că ar fi vorba despre una dintre cele mai eronate păreri (*most misguided argument*) din volumul *Multicultural Citizenship*. Membrii unei minorităţi naţionale care beneficiază de competenţe de autoguvernare – precizează Howse – rămân în acelaşi timp cetăţeni ai statului care le-a acordat aceste competenţe, iar obligaţiile statului nu încetează faţă de aceşti cetăţeni. Mai mult, argumentează Howse, un stat liberal nu are de ce să acorde competenţe de autoguvernare în aşa fel încât acestea să-i limiteze autoritatea de a se asigura că membrii comunităţii care se autoguvernează se vor conforma principiilor liberale[3].

9.4. Problematica grupurilor etnoculturale caracterizate prin obiceiuri şi tradiţii nonliberale

Problema grupurilor nonliberale, precum şi consecinţele existenţei acestora pentru teoria liberală a drepturilor minoritare îi preocupă, după cum am văzut, pe mai mulţi comentatori ai lui Kymlicka.

Uşor sceptic privind şansele unor soluţii liberale prin excelenţă, cu posibilităţi evidente de succes în chestiunea minorităţilor nonliberale, McDonald formulează în felul următor esenţa provocării cu care trebuie să se confrunte

1. L. McDonald, *op.cit.*, p. 318.
2. G.B. Levey, *op.cit.*, p. 227.
3. R. Howse, *op.cit.*, pp. 316-317.

teoria propusă de Kymlicka: „Dacă unele culturi sunt incapabile să acorde importanţă autonomiei individuale, atunci suntem datori cu o explicaţie privind modul în care bunul apartenenţei culturale, definit ca o precondiţie a autonomiei personale, poate fi distribuit, chiar şi în principiu, acestor culturi"[1].

În opinia lui Parekh, liberalismul este „structural nepregătit" (*structurally ill-equipped*) să facă faţă acestei provocări. Felul în care defineşte cultura teoria lui Kymlicka nu poate avea alte consecinţe decât că specificitatea culturilor nonliberale va rămâne neapreciată şi orice tentativă de aplicare a teoriei va avea drept urmare distorsionarea acestor particularităţi distinctive ale comunităţilor. Problema lui Kymlicka este deci, în acest context, aceea că, în timp ce apreciază diversitatea la un anumit nivel, o neagă la un altul – argumentează Parekh. În loc să încercăm omogenizarea culturilor şi reducerea lor la un singur mod de autoapreciere, cel propus de către modelul liberal, ar fi nevoie mai degrabă – conclude criticul – de un cadru teoretic care să permită o interpretare autentic pluralistă a fenomenului cultural[2].

Kukathas face şi în acest context o remarcă demnă de evidenţiat[3]. Dacă protecţia oferită de teoria lui Kymlicka grupurilor etnoculturale este – spune el – condiţionată de transformarea acestora în comunităţi liberale, atunci trebuie să fim pregătiţi să acceptăm că, „pentru multe dintre ele, ceea ce drepturile culturale pot oferi nu merită să fie obţinut"[4]. Kukathas este de părere că poziţia lui Kymlicka în problema minorităţilor nonliberale e ambivalentă: „nu poate accepta acordarea de *drepturi* în baza cărora acestea ar fi autorizate să aibă o conduită nonliberală, dar nu este de acord nici cu ştirbirea *autorităţii* lor de a acţiona cum le dictează tradiţiile"[5].

Nimni face o observaţie privind modul în care este utilizat termenul de „nonliberal" în cadrul teoriei. El consideră că acesta creează o confuzie între culturile etno-naţionale şi ideologiile politice, din moment ce nu se poate vorbi despre culturi „liberale" sau „nonliberale" ca atare, ci doar de grupuri, elite sau personalităţi dominante în cadrul unui grup etnocultural, având diferite orientări, care pot fi catalogate drept „liberale", „nonliberale", „conservatoare", „socialiste", „fasciste" etc.[6]

---

1. L. McDonald, *op.cit.*, p. 303.
2. B. Parekh, *op.cit.*, p. 60.
3. Se cuvine menţionat că aceeaşi idee, chiar dacă în forme mai puţin elocvente, se regăseşte şi la alţi autori, de exemplu la T.C. Heller, în „Multiculturalism, Membership and Modernity", manuscris elaborat în cadrul European University Institute, 1996, şi J. Lichtenberg, *op.cit.*
4. Ch. Kukathas, *op.cit.*, p. 33.
5. *Op.cit.*, p. 24. Sublinierile autorului – L.S.
6. E. Nimni, *op.cit.*, p. 9.

9.5. Mitul neutralității etnoculturale a statului de drept

Teza lui Kymlicka referitoare la mitul neutralității etnoculturale a statului de drept este comentată în detaliu de patru dintre autorii analizați: Metcalfe, Kukathas, Brighouse și Cohen.

În ceea ce îi privește pe Brighouse și Cohen, amândoi încearcă să combată argumentația lui Kymlicka privind caracterul inevitabil, pregnant etnic și cultural al unor decizii fundamentale pe care statul este obligat să le ia în condițiile modernității, recurgând la distincția dintre neutralitatea justificativă (*neutrality of justification* la Brighouse, respectiv *justificatory neutrality* în cazul lui Cohen) și neutralitatea de efect (*neutrality of effect* la Brighouse, *consequential neutrality* la Cohen). Pozițiile celor doi converg spre a susține că, în timp ce neutralitatea de efect sau consecvențială e de regulă dificil de realizat, neutralitatea justificativă este de cele mai multe ori posibilă. Kymlicka nu conștientizează această distincție și, cu toate că majoritatea afirmațiilor sale sunt plauzibile în contextul neutralității de efect, nu același lucru se poate afirma referitor la neutralitatea justificativă a statului de drept liberal (Brighouse[1] și Cohen[2]). Cu toate că argumentele celor doi par convingătoare – deși ridică, în același timp, unele întrebări privind șansele considerentelor de acest gen în situațiile concrete de conflict etnopolitic –, merită amintită în context remarca lui Leighton McDonald. Interpretând pe scurt efectele trecerii lui Rawls la „liberalismul politic", acesta opinează că, în ciuda efortului demn de apreciat al marelui filosof liberal, puține lucruri s-au schimbat în chestiunea neutralității statului față de diferitele grupuri etnoculturale ce alcătuiesc societatea: „cu toate că liberalismul politic a modificat strategia de justificare, el continuă de fapt să pună accentul pe drepturile individuale"[3].

La unele pasaje ale lui Metcalfe și Kukathas referitoare la acest subiect voi reveni în cele de mai jos.

1. H. Brighouse, *op.cit.*, pp. 374-379, respectiv 404-405.
2. G.A. Cohen, „Expensive Tastes and Multiculturalism", în: *„From Each According to His Ability"*, 1995, pp. 30-31.
3. L. McDonald, *op.cit.*, p. 317.

9.6. Probleme de relevanţă şi de aplicabilitate ale teoriei

Argumentele criticilor referitoare la problemele de relevanţă şi de aplicabilitate ale teoriei lui Kymlicka se pot împărţi în trei categorii: obiecţii procedurale privind aplicarea teoriei; probleme de relevanţă cauzate de mediul cultural; acuzaţii referitoare la originile canadiene ale teoriei. Le voi prezenta pe scurt în această ordine.

9.6.1. Obiecţii procedurale privind aplicabilitatea teoriei

Mai mulţi comentatori ai lucrărilor lui Kymlicka au remarcat dificultăţi considerabile de implementare sau, altfel spus, şansele reduse de instituţionalizare a recomandărilor pe care teoria le propune. Or, o teorie care nu poate fi aplicată, remarcă undeva McDonald, făcând referire la o afirmaţie dintr-un alt contex a lui Allen Buchanan, riscă să rămână o pură viziune morală, şi cu toate că viziunea e o condiţie importantă pentru orice acţiune bine ţintită, ea este, cu siguranţă, departe de a fi suficientă.

Kymlicka admite el însuşi că teoria lui lasă multe detalii într-o „zonă gri" a principiilor, rezolvarea acestei probleme revenind, în opinia sa, negocierilor politice, singurele capabile să ofere soluţii viabile în lumea reală. Comentatorii apreciază sinceritatea autorului, dar nu o pot accepta drept soluţie satisfăcătoare pentru problemele de aplicabilitate.

McDonald, de exemplu, care nu pierde din vedere că principala miză a cărţii lui Kymlicka – *Multicultural Citizenship* – este să articuleze principiile echităţii şi dreptăţii care pot fi invocate în situaţiile de conflict intercultural, dedică o analiză minuţioasă şanselor cu care drepturile minoritare – fundamentate de Kymlicka din punctul de vedere normativ al filosofiei politice – pot fi incluse în constituţiile statelor liberale şi democratice. Plecând de la o afirmaţie a autorului, conform căreia în cazul drepturilor de autoguvernare se recomandă includerea lor în constituţie, din moment ce ele reflectă relaţii intercomunitare cu caracter permanent, McDonald analizează în detaliu principalele impedimente de care un asemenea demers trebuie să ţină cont. Pe lângă o seamă de considerente cu caracter eminamente juridic, care nu pot face, evident, obiectul sintezei de faţă, McDonald formulează următoarele obiecţii pe care orice încercare de constituţionalizare a drepturilor minoritare trebuie să le aibă în vedere.

În primul rând, este important de reţinut, spune el, că însăşi noţiunea de drepturi de grup constituie o provocare la adresa convingerii adânc înrădăcinate în cultura politică liberală, conform căreia dreptul constituţional

reglementează înainte de toate relaţiile dintre guvern şi cetăţeni ca indivizi. Pentru şanse mai mari de reuşită, este nevoie deci de o schimbare fundamentală de optică – o veritabilă schimbare de paradigme – în cadrul filosofiei politice contemporane.

În al doilea rând, remarcă McDonald, drepturile colective, o dată legalizate, generează dificultăţi de interpretare în practica juridică, scoţând la iveală cazuri concrete de conflict între drepturile de grup şi cele individuale. Ca exemplu, criticul pomeneşte unele interpretări ale Curţii Supreme de Justiţie din Canada, care a argumentat de câteva ori, în legătură cu *Charta canadiană a drepturilor şi libertăţilor* , că drepturile (lingvistice) de grup acordate de aceasta sunt în conflict cu libertăţile individuale : pe când cele din urmă „au rădăcini principiale şi ca atare sunt de importanţă constitutivă", primele au rezultat din „compromisuri politice", motiv pentru care interpretarea juridică trebuie să ţină cont de această diferenţă de natură[1].

Trebuie remarcat însă, admite în al treilea rând McDonald, ceea ce la o analiză concretă a cazurilor istorice de luptă pentru drepturile minoritare şi de conflict intercultural devine evident, şi anume că în aceste situaţii aranjamentele constituţionale reflectă în exclusivitate optica majorităţii, ignorând punctul de vedere al minorităţii, insituţionalizând practic anumite condiţii considerate opresive de către minorităţi. În aceste cazuri este greu să invocăm obişnuitele argumente ale democraţiei împotriva drepturilor de autoguvernare, din moment ce aceste drepturi nu fac altceva decât să creeze condiţii pentru eliminarea deficienţelor de aplicare a democraţiei, stabilind pe cale constituţională baza apartenenţei minorităţii la comunitatea politică mai largă[2]. În aceste cazuri speciale, este extrem de important însă ca toţi cei care militează pentru recunoaşterea constituţională a drepturilor minoritare să analizeze consecinţele şi detaliile instituţionalizării acestor drepturi, eliminând, pe cât posibil, situaţiile în care drepturile de grup pot intra în conflict cu cele individuale. McDonald pare uşor sceptic în special cu privire la şansele de a rezolva prin aranjamentele de această natură problemele ridicate de ceea ce Kymlicka numeşte „restricţii interne"[3].

La rândul său, Howse invocă două argumente privind dificultăţile de implementare a recomandărilor lui Kymlicka : în opinia lui, pe de o parte, teoria nu oferă soluţii pentru cazurile în care acelaşi teritoriu şi aceleaşi resurse sunt revendicate de mai multe grupuri etnoculturale în mod simultan, pe de altă parte, ea pierde din vedere situaţia minorităţilor din cadrul minorităţilor. În cazurile din urmă, principiul dreptului la autoguvernare generează o contradicţie în termeni, este de părere Howse, pe care teoria nu

1. *Op.cit.*, p. 312.
2. *Op.cit.*, p. 317.
3. *Op.cit.*, pp. 317-318.

o soluţionează în mod satisfăcător: dacă acelaşi principiu de autoguvernare îi îndreptăţeşte şi pe membrii minorităţii incluse să beneficieze de drepturi similare, atunci principiul are un efect de autolimitare, opinează criticul[1].

O părere similară cu cel de-al doilea argument al lui Howse este exprimată de Margaret Moore într-un studiu critic care îl etichetează pe Kymlicka drept „naţionalist liberal", la fel ca pe Yael Tamir şi David Miller[2].

Laitin este de părere că autorului teoriei liberale a drepturilor minoritare îi scapă adevărata natură a conflictelor etnopolitice, dacă este de părere că problemele aplicării pot fi soluţionate în cadrul unor negocieri politice de bună-credinţă. Esenţa „limbajului drepturilor" este tocmai refuzul de a negocia, susţine Laitin, drepturile fiind invocate în cadrul acestor retorici ca inalienabile. În opinia criticului, Kymlicka afişează în acest context un optimism exagerat, fiind influenţat de o „viziune în roz a politicii"[3].

Carens se referă la dificultăţile de ordin practic în ce priveşte implementarea drepturilor lingvistice în cazul comunităţilor aborigene de pildă, întrebându-se dacă este fezabil – nu în ultimul rând, din punctul de vedere al costurilor – să ne propunem oferirea de servicii (de sănătate, de exemplu) şi crearea unor spaţii publice paralele bazate pe limbile popoarelor aborigene. Cu toate că nu refuză, în principiu, caracterul îndreptăţit al măsurilor de protecţie speciale, Carens vede o problemă serioasă în nevoia de a preciza limitele „până la care se pot extinde aceste revendicări", problemă care poate pune, în opinia sa, la o grea încercare valabilitatea teoriei[4].

Parekh este de părere că teoria lui Kymlicka şi-a limitat în mod considerabil relevanţa prin opţiunea de a se referi doar la lumea liberală. Drept consecinţă, teoria nu numai că exclude din sfera de relevanţă culturile care nu sunt bazate pe valoarea autonomiei individuale, dar pierde din vedere inclusiv faptul că cele mai multe societăţi multiculturale ale lumii contemporane conţin, pe lângă elementele liberale, şi elemente neliberale, iar acestea se află într-un conflict permanent unele cu celelalte. În aceste condiţii, opinează Parekh, teoria riscă să fie considerată de reprezentanţii culturilor minoritare irelevantă pentru problemele lor, fiind văzută de către aceştia ca rezultatul unui dialog între liberali sau ca o formă de exprimare a unui nou tip de paternalism. „O teorie liberală a cetăţeniei multiculturale care îşi propune să opereze într-un cadru teoretic monocultural este o iniţiativă incoerentă, având natura unui paradox" – conchide el[5].

1. R. Howse, *op.cit.*, p. 317.
2. M. Moore, „Liberalism and the Ideal of the Good Life", în: *Review of Politics*, 1991, manuscris, pp. 1-24.
3. D.L. Laitin, *op.cit.*, p. 231.
4. J. Carens, *op.cit.*, p. 42.
5. B. Parekh, *op.cit.*, pp. 58-59.

În final, voi menționa părerea Melissei Williams, în opinia căreia principala limită a eficienței concepției lui Kymlicka este de natură teoretică. Williams afirmă că teoria elaborată de Kymicka poate fi considerată un *model juridic*, care se situează în problemele echității etnoculturale pe poziția conform căreia „drepturile preced politicul" și, ca atare, urmărește găsirea de soluții pentru remedierea situației grupurilor marginalizate în sferele abstracte ale rațiunii, delimitându-se de jocurile de interese caracteristice sferei politicului. Convingerea fundamentală a acestei orientări este, susține Williams, că doar printr-o critică bazată pe argumentul diversității, lansată la adresa concepției liberale a echității, se poate preveni reproducerea sistematică a structurilor inechității. Limitele acestei concepții devin evidente, susține Williams, dacă le confruntăm cu *modelul soluției politice* privind problema diferenței, care refuză să admită că dreptatea etnoculturală poate fi definită separat de politic. În schimb, abordarea politică a problemei, reprezentată cel mai convingător în opinia lui Williams de Iris Marion Young, consideră că standardele dreptății pot evita reproducerea inechității doar dacă sunt definite în cadrul procesului politic, permițând astfel grupurilor marginalizate să-și expună punctele de vedere și creând totodată condiții ca acestea să fie luate în considerare[1].

9.6.2. Probleme de relevanță cauzate de mediul cultural

Cel mai puternic argument în legătură cu problemele cauzate de ignorarea mediului cultural de către teoria liberală a dreptății etnoculturale propusă de Kymlicka este formulat de Boagang He, referitor la contextul specific al culturilor din Asia de Est. Într-un studiu cu o logică dificil de urmărit, cu multe contradicții interne, He își fundamentează aprecierea referitoare la lipsa de relevanță a teoriei lui Kymlicka pentru situația din estul continentului asiatic pe incompatibilitatea dintre liberalism și confucianism. Pentru un asiatic – afirmă He –, Kymlicka își pierde vremea elaborând pe marginea tradiției liberale. În această parte a lumii, oricine se interesează de chestiunile filosofiei sociale trebuie să țină cont de moștenirea și de consecințele comunitarismului confucianist: societățile sunt profund nonliberale, bazate pe conceptul datoriei și al respectului față de autoritatea paternalistă, care pretinde o subordonare fără rezerve din partea membrilor. Structura normativă a confucianismului este aparte, precizează He, ordinea și stabilitatea, valoarea colectivității și a autorității politice bucurându-se de prioritate absolută. Nu există preocupări pentru protecția individului sau a egalității dintre grupuri, asimilarea fiind considerată modelul ideal pentru

1. M. Williams, *op.cit.*, pp. 68-69.

integrarea naţională, singurul capabil să garanteze pacea şi stabilitatea. Din considerente similare, în majoritatea ţărilor din regiune se preferă asigurarea dominaţiei unui singur grup etnic. Această tradiţie, cu adânci rădăcini în istorie, nu pare să piardă din importanţă nici cu trecerea timpului, afirmă He. În Singapore, de exemplu, în 1991 s-a adoptat un document guvernamental despre „valorile comune" care stau la baza societăţii, document în care se reafirmă fără echivoc principiul „naţiunea înaintea comunităţii şi societatea înaintea individului"[1].

De-a lungul înşiruirii acestor argumente apar însă şi unele inadvertenţe. He afirmă, de exemplu, că unele prevederi ale teoriei lui Kymlicka se pot implementa mult mai uşor în Asia decât în alte regiuni ale lumii, datorită aceluiaşi comunitarism confucianist, care pretinde o doză mai mare de sacrificiu din partea membrilor comunităţii[2]. Mai mult, drepturile polietnice şi cele ale reprezentării de grup sunt deja de mult implementate în majoritatea ţărilor din zonă, precizează He[3]. Într-un alt context, He formulează totuşi o critică implicită la adresa teoriei lui Kymlicka. „Potrivit spiritualităţii confucianiste, este nedrept ca o teorie să promoveze conflictul etnic" – spune criticul, adăugând că modul de abordare al lui Kymlicka nu pare a fi dezirabil şi nici fezabil în contextul comunităţilor culturale care se regăsesc într-un spaţiu comun de existenţă. La întrebarea: „Are Tibetul dreptul să refuze să fie asimilat în comunitatea chineză?", în opinia lui He „răspunsul confucianist este Nu, iar cel al lui Kymlicka este Da"[4].

He îşi încheie argumentaţia referitoare la problemele de relevanţă ale teoriei liberale a drepturilor minoritare pe un ton sever. „Difuzia culturală şi socială a confucianismului are adâncime şi consistenţă istorice, în timp ce teoria lui Kymlicka este subţire şi duce lipsa unei adâncimi istorice" – conchide el, adăugând că ceea ce propune Kymlicka „nu poate fi aplicat nici măcar în majoritatea ţărilor din Europa Occidentală, unde asimilarea a fost şi este încă aplicată"[5].

Shane O'Neill semnalează o problemă de relevanţă în legătură cu situaţia din Irlanda de Nord. În opinia ei, teoria elaborată de Kymlicka nu este capabilă să ofere o rezolvare echitabilă a acestui conflict, deoarece diferenţele în cauză nu au un caracter preponderent cultural. Problemele „minorităţii suferinde din Irlanda de Nord – spune O'Neill – nu sunt legate de bunul apartenenţei culturale ca atare, ci de unul special, cel al

1. B. He, *op.cit.*, pp. 13-19.
2. *Op.cit.*, pp. 13-14.
3. *Op.cit.*, p. 7.
4. *Op.cit.*, pp. 18-19.
5. *Op.cit.*, p. 19.

autoexprimării politice a unei identități naționale"[1]. Nu cultura are, în acest caz, nevoie de protecție, precizează O'Neill, iar tentativa de a rezolva problema prin prisma drepturilor specifice de grup – cu toate că cele recomandate de Kymlicka s-ar putea regăsi într-un aranjament constituțional cuprinzător privind situația din Irlanda de Nord – nu ar avea șanse să ajungă la rădăcinile conflictului[2].

T.C. Heller oferă un argument privind lipsa de relevanță a teoriei în contextul unor probleme tipic americane. După ce îi reproșează lui Kymlicka, pe de o parte, interpretarea tradiției liberale din perspectiva istoriei europene, neglijând-o pe cea americană, pe de altă parte, sugestia că istoria europeană ar fi fost mai tolerantă față de culturile minoritare decât a fost în realitate, Heller concluzionează că teoria lui Kymlicka nu are prea multe de oferit cititorului american, din moment ce marginalizează cea mai arzătoare problemă a politicii multiculturale din acest stat, cea a negrilor sau a afro-americanilor. O problemă de această anvergură – atrage atenția Heller – „nu poate fi marginalizată în cadrul narațiunii multiculturaliste decât cu prețul sacrificării relevanței"[3]. Concluzia la care ajunge Heller în finalul studiului este următoarea: „Cauza naționalismului liberal și reflectarea multiculturală a acestuia în problematica minorităților naționale teritoriale s-ar putea dovedi o interpretare validă din punct de vedere empiric și progresistă din punct de vedere moral doar în contextul modernității europene. Chiar dacă această interpretare alternativă ar avea drept consecință sacrificarea unității tradiției liberale, în cazul în care istoria europeană se va dovedi liberală și în același timp favorabilă multiculturalismului – acesta din urmă fiind înțeles în contrast cu fundalul teoretic al naționalismului liberal –, particularitățile politicii americane s-ar putea să rămână pe dinafară"[4].

9.6.3. Acuzații referitoare la originile canadiene ale teoriei

Cu toate că majoritatea comentatorilor consideră inspirația canadiană a teoriei lui Kymlicka un viciu, Carens este de părere că perspectiva canadiană l-a ajutat pe Kymlicka să observe ceea ce americanilor de talia lui Rawls și Dworkin le-a rămas ascuns[5].

Cum am văzut, Tamir îi reproșează lui Kymlicka că încearcă, pe de o parte, să-și adapteze teoria la circumstanțele unice – canadiene – ale

1. Sh. O'Neill, *op.cit.*, p. 87.
2. *Op.cit.*, pp. 87-88.
3. T.C. Heller, *op.cit.*, p. 6.
4. *Op.cit.*, p. 38.
5. J. Carens, *op.cit.*, p. 39.

conflictului care îi motivează cercetările şi, pe de altă parte, că generalizează concluziile la care ajunge, prezentându-le drept o teorie universal valabilă[1].

În opinia lui Parekh, teoria liberală a drepturilor minoritare îşi trage rădăcinile din realitatea canadiană, ceea ce conferă un plus de vitalitate şi discernământ dezbaterilor din ţara respectivă, dar limitează totodată, într-o măsură semnificativă, relevanţa teoriei dincolo de acest context[2].

La rândul său, Metcalfe afirmă pe un ton tăios că o teorie liberală a drepturilor minoritare ar trebui să fie mai circumspectă în legătură cu sprijinirea unui număr considerabil de argumente luate din exemplul Québec-ului francofon[3].

9.7. Alte opinii critice

Pe lângă observaţiile critice tematizate cu ajutorul principalelor elemente ale teoriei, am regăsit în studiile critice analizate o seamă de afirmaţii cu caracter general, definind într-un mod sau altul poziţia teoretică a lui Kymlicka. Voi reda în cele ce urmează câteva dintre acestea.

Tempelman, de pildă, îl etichetează pe Kymlicka drept „multiculturalist universalist" – deosebindu-l de Taylor, „multiculturalistul primordialist", şi de Parekh, „multiculturalistul civic" –, şi accentuează consecinţele exclusiviste ale teoriei sale[4].

Howse este de părere că, în demersul teoretic al autorului cărţii *Multicultural Citizenship*, spiritul *realismului* a triumfat în detrimentul principiilor *liberale*, datorită modului de a răspunde provocărilor reprezentate de conflictele etnopolitice. Esenţa poziţiei lui Kymlicka din acest punct de vedere este, după părerea lui Howse, următoarea: dacă dorim să prevenim conflictele, sau chiar războiul, suntem nevoiţi să acomodăm diversitatea[5]. Tot Howse este cel care îi reproşează lui Kymlicka eşecul încercării de a oferi „argumente mai bine întemeiate teoretic, mai convingătoare, în locul unor compromisuri şi soluţii ambigue din punct de vedere teoretic"[6].

Kukathas este de părere că noţiunea de cetăţenie diferenţiată pe criteriile apartenenţei la diferite grupuri etnoculturale, propusă de Kymlicka, nu urmăreşte recunoaşterea instituţionalizată a unor forme variate de identitate *culturală*, ci acomodarea formelor de identitate *politică* mai puţin liberale[7].

1. Y. Tamir, *op.cit.*, pp. 80-81.
2. B. Parekh, *op.cit.*, p. 62.
3. E. Metcalfe, *op.cit.*, p. 18.
4. S. Tempelman, *op.cit.*, pp. 7-10.
5. R. Howse, *op.cit.*, p. 319.
6. *Op.cit.*, p. 333.
7. Ch. Kukathas, *op.cit.*, p. 31.

În opinia lui Heller, eventualele politici bazate pe teoria lui Kymlicka vor fi „orientate spre trecut, în loc să vizeze viitorul"[1].

Jacob T. Levy îl acuză pe autorul teoriei liberale a drepturilor minoritare că nu acordă suficientă importanță problemei teritoriului, nereușind să realizeze legătura între etnicitate și spațiul de existență[2].

Darrel Moellendorf este de părere că teoria lui Kymlicka poate justifica, prin argumente liberale, dreptul la secesiune[3], iar Brian Walker sugerează „unele convergențe" între teoria lui Kymlicka și filosofia noii drepte franceze, reprezentată prin Alain de Benoist și Guillaume Faye[4].

Voi trece în cele ce urmează la alte trei categorii de aprecieri care se regăsesc în analizele mai multor comentatori: părerea că teoria este insuficient de liberală, opinia că teoria este prea liberală și, în final, părerile sceptice privind șansele de reconciliere a liberalismului cu problemele diversității etnoculturale.

9.7.1. Teoria este insuficient de liberală

Doppelt este de părere, după cum am văzut, că teoria lui Kymlicka „se subminează singură", din cauza modului în care tratează cazul minorităților nonliberale. Refuzul lui Kymlicka de a legitima intervenția coercitivă a statului în cazurile de violare a drepturilor individuale ale membrilor din interiorul grupurilor protejate are ca efect abandonarea teoriei liberale a drepturilor de grup din cauza propriilor ei criterii. În cazul protejării minorităților naționale cu un pronunțat caracter nonliberal, afirmația că drepturile de grup nu sunt în conflict cu drepturile individuale pare, în opinia lui Doppelt, o „vorbă goală"[5].

În subcapitolul dedicat distincției dintre structura și caracterul unei culturi, am văzut argumentele lui David C. Bricker privind consecințele nonliberale ale teoriei lui Kymlicka, rezultând din ceea ce Bricker numește „relativismul cultural" al metodei alese de filosoful canadian, în încercarea sa de a justifica importanța culturii pentru demersul liberal. În opinia lui Bricker, teoria liberală a drepturilor minoritare are însă și o altă consecință

1. T.C. Heller, *op.cit.*, p. 10.
2. J.T. Levy, „Blood and Soil, Place and Property: Liberalism, Land and Ethnicity", în: *The Multiculturalism of Fear*, 1998, manuscris, pp. 1-35.
3. D. Moellendorf, „Liberalism, Nationalism and the Right to Secede", în: *The Philosophical Forum*, 1996-'97, pp. 87-100.
4. B. Walker, *Culturalist Dilemmas: On Some Convergences Between Kymlicka and the French New Right*, lucrare prezentată la „CPSA Annual Meeting", Montreal, 1995, manuscris, p. 5.
5. G. Doppelt, *op.cit.*, p. 235.

nonliberală, cea a reproducerii fenomenului „sclavului fericit". Folosind distincţia propusă de Isaiah Berlin privind cele două aspecte ale libertăţii, libertatea *negativă* şi cea *pozitivă*, Bricker încearcă să demonstreze că modul ales de Kymlicka pentru justificarea legăturii intime dintre autonomia personală şi apartenenţa la cultura proprie generează consecinţe nonliberale. În opinia sa, acest mod de a concepe autonomia are în vedere în exclusivitate aspectele *libertăţii negative* şi exclude posibilitatea ca o persoană să fie liberă inclusiv în sensul *pozitiv* al termenului: „persoana este liberă să aspire doar la ceea ce cultura îi sugerează ca aspiraţii acceptabile"[1]. Or, opinează Bricker, o persoană care are libertatea astfel îngrădită, nu poate fi decât un „sclav fericit", al cărui stăpân este atent să îl menţină sub o permanentă „spălare de creier", eliberându-l astfel de toate aspiraţiile care nu sunt conforme cu situaţia lui de „sclav"[2].

În baza acestor consideraţii, concluzia lui Bricker este fermă: relativismul cultural şi reproducerea fenomenului „sclavului fericit" sunt două consecinţe eminamente nonliberale, pe baza cărora pare de necontestat că încercarea lui Kymlicka „de a face loc culturii în consideraţiile politice l-a costat abandonarea liberalismului"[3].

În stilul său caracteristic, Howse îl acuză pe Kymlicka de „sacrificarea unei părţi semnificative a idealului radical liberal al autonomiei" de dragul reconcilierii liberalismului cu - ceea ce el numeşte - „comunitarismul cultural"[4].

În opinia lui Parekh, liberalismul lui Kymlicka este „dogmatic, sigur pe sine şi convins de propria superioritate, motiv pentru care (Kymlicka - L.S.) îl consideră recomandat ca standard absolut pentru toate celelalte forme de viaţă"[5]. Din cauza acestei convingeri, Kymlicka nu poate admite că valorile liberalismului nu reprezintă ultimul cuvânt în istoria înţelepciunii umane, ceea ce, sugerează Parekh, îi conferă un pronunţat caracter nonliberal.

9.7.2. Teoria este prea liberală

Mai mulţi analişti, comentatori ai teoriei lui Kymlicka, sunt de părere în schimb că ceea ce propune autorul volumelor *Multicultural Citizenship* şi *Liberalism, Community and Culture* este excesiv de liberal şi, în consecinţă, nu are şanse să vină în întâmpinarea nevoilor reale ale grupurilor etnoculturale marginalizate în cadrul instituţional al societăţilor multiculturale.

1. D. Bricker, *op.cit.*, p. 56.
2. *Op.cit.*, p. 55.
3. *Op.cit.*, p. 49.
4. R. Howse, *op.cit.*, p. 312.
5. B. Parekh, *op.cit.*, p. 62.

De pildă, O'Neill este de părere că teoria lui Kymlicka nu reușește să depășească principala deficiență teoretică a liberalismului – „nu merge suficient de departe în această direcție" –, rămânând la un nivel mult prea abstract în comparație cu problemele aflate la ordinea zilei într-un conflict etnopolitic concret. Făcând referiri la unele opinii similare ale lui Lenihan[1] și Taylor[2], O'Neill consideră că argumentele lui Kymlicka privind importanța apartenenței culturale și a contextului alegerii nu pot depăși perspectiva unui individualism incapabil să aprecieze valoarea intrinsecă și caracterul indispensabil al fiecărei culturi în parte. Din acest motiv, teoria drepturilor minoritare nu poate avea un mesaj plin de semnificații pentru actorii politici implicați în conflictele identitare – opinează criticul nord-irlandez[3].

Réaume împărtășește părerea privind natura excesiv de abstractă a teoriei. Încercarea de a face abstracție de caracterul particular al unei culturi – prin tentativa de a identifica o așa-zisă structură a acesteia – subminează, în opinia ei, afirmația că teoria respectivă urmărește protejarea culturii în cauză. Culturile nu pot fi protejate prin indivizi: pentru a fi într-adevăr la adăpost de amenințări, ele au nevoie de anumite condiții, în care grupul ca un tot unitar să aibă garanția dreptului de a trăi în conformitate cu obiceiurile proprii – precizează Réaume. În opinia ei, după cum se poate descifra din context, există o contradicție ireconciliabilă între preocuparea unui teoretician pentru scoaterea liberalismului de sub acuzația de atomism (în sensul unui individualism excesiv), pe de o parte, și angajamentul sincer pentru formele de protecție instituțională a minorităților, pe de altă parte[4].

Argumentele lui Williams în marginea problemelor de relevanță vizează aspecte similare. Soluția – preponderent juridică – sugerată de teoria lui Kymlicka este prea abstractă pentru problemele care necesită „aranjamente participative" în „contexte reale". Cu toate că la nivelul intențiilor declarate se distanțează în mod repetat de liberalismul reprezentat de Rawls și Dworkin, în realitate el rămâne legat de acesta, susținând că echitatea poate fi definită analitic și poate fi aplicată pe cale juridică[5].

Singer și McDonald împărtășesc la rândul lor părerea că teoria lui Kymlicka face prea multe concesii liberalismului, considerând că o teorie

1. Donald Lenihan, „Liberalism and the Problem of Cultural Membership: A Critical Study of Kymlicka", în: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 1991.
2. Ch. Taylor, „Can Liberalism Be Communitarian?", în: *Critical Review*, nr. 8, 1994.
3. Sh. O'Neill, *op.cit.*, p. 88.
4. D.G. Réaume, *op.cit.*, p. 112.
5. M. Williams, *op.cit.*, pp. 76-77.

care se concentrează pe nevoile individului nu poate fi suficient de sensibilă la problemele cu care se confruntă comunităţile etnoculturale[1].

În fine, Chandran Kukathas aduce în lumină un aspect interesant al problemei, care vizează totodată limitele aplicabilităţii teoriei. În opinia sa, principala deficienţă a liberalismului în versiunea lui Kymlicka este aceea că are la bază o teorie a echităţii aflată într-o legătură strânsă cu noţiunea autonomiei, ceea ce îl face incapabil să propună răspunsuri posibile la întrebarea fundamentală a societăţii politice şi a filosofiei politice – cea referitoare la autoritate. „Cine să aibă autoritate şi cum să fie împărţită aceasta în condiţiile diversităţii" – este în opinia lui Kukathas întrebarea cea mai importantă la care teoria lui Kymlicka rămâne datoare cu un răspuns[2].

9.7.3. Scepticismul privind şansele reconcilierii liberalismului cu problemele diversităţii etnoculturale

În strânsă legătură cu punctele de vedere prezentate în cele două subcapitole precedente, am întâlnit în articolele critice studiate o seamă de opinii sceptice privind şansele de reconciliere a liberalismului cu preocupările pentru protejarea instituţională a culturilor. Cei care formulează asemenea argumente nu îl învinuiesc în mod direct pe iniţiatorul teoriei liberale a drepturilor minoritare de comiterea unor presupuse erori sau de inconsecvenţă în demersul justificativ, ci se îndoiesc de şansele de succes ale iniţiativei din cauza naturii obiectivului pe care aceasta şi l-a stabilit.

De exemplu, Taylor, autor situat deja pe o poziţie eminamente comunitariană, este de părere că încercarea lui Kymlicka şi a altor teoreticieni liberali de a deriva politici de protecţie culturală din principii pur liberale este sortită eşecului datorită naturii fundamentale a liberalismului – cel puţin în versiunea americană a acestuia. În interpretarea sa, liberalismul lui Rawls, Dworkin şi Ackerman, pe care şi Kymlicka îl consideră punct de plecare şi de referinţă pentru teoria pe care o propune, este un liberalism de tip *procedural*, ce nu poate lua în considerare diferenţele identitare ale cetăţenilor. Conform liberalismului astfel înţeles, cetăţenii unei ţări sunt

1. B. Singer, *op.cit.*, respectiv L. McDonald, *op.cit.*
2. Ch. Kukathas, *op.cit.*, p. 34. Cu toate că pare convingător, mai ales în ceea ce priveşte prima parte a afirmaţiei, acest argument al lui Kukathas nu poate fi lăsat fără replică. Putem să ne declarăm nemulţumiţi în privinţa consistenţei teoretice a modului de argumentare al lui Kymlicka, dar nu putem să nu admitem că principalul obiectiv al demersului lui Kymlicka este tocmai redefinirea acestei autorităţi în contextul societăţilor multiculturale, astfel încât acestea să fie mai inclusive din punct de vedere cultural şi să elimine, măcar parţial, o componentă importantă a deficitului de democraţie ce le caracterizează.

uniţi în jurul principiului procedural al respectului egal, fără nici o discriminare din partea statului. În opinia lui Taylor, condiţiile diversităţii impun un alt „model" al liberalismului, cel *substantivizat,* care nu îi depreciază de la bun început pe cei ce nu împărtăşesc modelul dominant privind conduita de viaţă. Acest model include, în concepţia lui Taylor, în afară de libertăţile fundamentale la care nu se poate renunţa sub nici o formă, şi anumite „privilegii şi imunităţi", menite să acomodeze diversitatea. Cele două versiuni ale liberalismului sunt incompatibile la nivelul principiilor, ceea ce înseamnă că acomodarea diversităţii etnoculturale este, în opinia lui Taylor, un proiect nefezabil în contextul liberalismului procedural[1].

Sasja Tempelman - care, după cum am văzut, îl consideră pe Taylor un „multiculturalist primordialist", iar pe Kymlicka un „multiculturalist universalist" - se situează pe poziţia potrivit căreia felul în care ultimul şi-a stabilit obiectivele îl pune în faţa unei dileme ce exclude compromisul. Liberalismul universalist are de ales între următoarele alternative: „diferenţele culturale trebuie respectate în aşa fel încât acest respect să le permită grupurilor să fie într-adevăr diferite (nonliberale chiar) ori trebuie să rămânem fideli interpretării liberale a principiilor autonomiei şi ale libertăţii individuale. Cele două opţiuni se exclud reciproc" - conchide Tempelman. Dacă în cazul culturilor liberale teoria lui Kymlicka este plauzibilă, în situaţia celor nonliberale nu ar fi exclus să fie nevoie de „strategii primordiale", de genul celor sugerate de Taylor[2].

Tomasi este şi el profund sceptic privind şansele de reuşită ale proiectului pe care şi l-a propus Kymlicka. Iniţiativa „de a arăta că libertatea este atât de strâns legată de cultură, încât orice preocupare pentru libertate trebuie să se traducă în mod necesar în măsuri de protejare a culturii, bazate pe argumentul echităţii" este sortită eşecului în cadrul liberalismului autentic, opinează criticul. Orice tentativă de a defini conceptul de „libertate în cadrul grupului" (*freedom-within*) se va lovi în mod inevitabil de dificultăţi de interpretare a graniţelor şi va reveni în final la interpretarea tradiţională a libertăţii (*freedom-from*), concepută în sensul lipsei de orice constrângere ascriptivă[3].

---

1. Ch. Taylor, „Review", în: *Critical Review*, 1993, pp. 176-178: Cu toate că la prima vedere liberalismul *substantivizat* propus de Taylor pare să fie asemănător cu cel propus de Kymlicka, nu trebuie să uităm că Taylor nu urmăreşte o redefinire a liberalismului clasic astfel încât acesta să fie în măsură să abordeze problemele societăţilor diverse din punct de vedere etnocultural, ci caută soluţii la aceeaşi problemă *în afara* cadrului liberalismului tradiţional.
2. S. Tempelman, *op.cit.*, p. 10.
3. J. Tomasi, *op.cit.*, p. 10.

Îl voi aminti în final pe T.C. Heller, care consideră că este o speranţă deşartă să ne imaginăm, împreună cu Kymlicka, „o singură tradiţie liberală, care include toate culturile naţionale într-un cadru de idee-cooperativă, atât în plan intern, cât şi în sistemul internaţional al statelor moderne". În opinia lui Heller, nici din punct de vedere conceptual, nici din punct de vedere istoric, nu e realist să ne imaginăm că natura liberalismului îi permite acestuia „să fie naţionalist prin reproducerea culturilor majoritare şi a celor minoritare cu o bază teritorială şi să rămână în acelaşi timp individualist, păstrându-şi preocupările pentru libertăţile civice ale fiecărui membru în parte"[1].

9.8. Argumente de rea-credinţă împotriva soluţiilor promovate de teoria liberală a drepturilor minoritare

În încercarea de a combate într-un mod cât mai convingător tezele lui Kymlicka, unii comentatori formulează câteva argumente care pierd din vedere acel echilibru obligatoriu de care orice abordare a unor subiecte sensibile trebuie să ţină cont, luând în considerare poziţiile principalelor părţi implicate. Voi reda în cele din urmă câteva exemple de astfel de opinii, pe care le-am catalogat drept argumente ce pot fi caracterizate prin rea-credinţă.

Marlies Galenkamp, de exemplu, concluzionează în finalul unui studiu extrem de critic la adresa teoriei lui Kymlicka: „Politica este un joc de sumă zero (*zero-sum*). Dacă sunt cîştigători, trebuie să existe şi învinşi. Nu avem ce face, asta e viaţa. Spre norocul nostru, există nişte reguli ale jocului sub forma drepturilor individuale. Putea să fie şi mai rău"[2].

Vorbind de condiţiile în care, acum aproximativ o sută cincizeci de ani, locuitorii ţinutului Wales au fost constrânşi să-şi abandoneze limba – prin măsuri administrative pe care le etichetează drept „violări acceptabile ale echităţii liberale"[3] – Brighouse ajunge la concluzia că, în final, comunitatea welsh s-a ales cu un grad de libertate incomparabil mai mare, datorită accesului la oportunităţile oferite de cultura engleză, decât dacă s-ar fi bucurat de drepturile speciale pe care le propune Kymlicka[4]. „S-ar putea ca

1. T.C. Heller, *op.cit.*, p. 9.
2. M. Galenkamp, *op.cit.*, p. 8.
3. Folosirea limbii welsh a fost interzisă în şcoli şi în tribunale. *Cf.* Nikolas Coupland (ed.), *English in Wales: Diversity, Conflict and Change*, Multilinguistic Matters Ltd., Bristol, 1990.
4. H. Brighouse, *op.cit.*, p. 399. Pe lângă faptul că este încărcat cu o doză de prejudecată faţă de cultura welsh, argumentul lui Brighouse este combătut de evoluţiile recente din Marea Britanie, unde s-a produs în ultimii ani un reviriment al culturii şi limbii welsh.

mecanismele nonliberale care urmăresc o asimilare rapidă să fie sortite eșecului – adaugă Brighouse –, dar metodele de lungă durată, care sunt astfel concepute încât să respecte standardele echității liberale, ar putea avea succes"[1]. În legătură cu provocările diversității etnoculturale, Brighouse propune următoarea soluție, ca o alternativă la teoria lui Kymlicka: „de ce să nu ne propunem, în locul unor politici culturale care urmăresc protejarea culturilor particulare, să urmărim integrarea pe termen lung a diferitelor culturi, astfel încât să ne putem deplasa cu ușurință între acestea și, eventual, să nici nu le mai putem diferenția după o vreme?"[2].

Comentând argumentele lui Kymlicka referitoare la „mitul neutralității etnoculturale a statului de drept", Metcalfe afirmă undeva următoarele: „chiar dacă admitem că anumite decizii guvernamentale vor reflecta, în mod inevitabil, ceva din predispozițiile culturale generale ale majorității (stabilirea sărbătorilor legale sau limba de predare în școli, de exemplu), nu e clar deloc de ce ele pot fi considerate un temei pentru a demola barierele, de altfel foarte sigure, dintre autoritatea statului și autoritatea reprezentată de preferințele culturale ale unei comunități"[3]. Într-un alt context, simpatia lui Metcalfe pentru o autoritate centralizată devine și mai explicită: „dacă dorim să protejăm calitatea liberalismului, pentru ca ea să nu devină dependentă de cultură (ceea ce pare să fie o premisă fundamentală a teoriei lui Kymlicka), el (Kymlicka – L.S.) trebuie să asigure o protecție egală pentru toți, care se obține cel mai frecvent prin centralism"[4]. În baza acestor citate, dar și a celor redate din opiniile criticului în subcapitolele precedente, nu este de mirare că Metcalfe ajunge la următoarea concluzie: „motivul pentru care (prestația lui Kymlicka – L.S.) nu pare să fie un punct de pornire promițător spre o concepție liberală a multiculturalismului este, probabil, acela că *Multicultural Citizenship* își concentrează atenția mult prea mult pe diferențele și autonomia unor «culturi», «popoare», «națiuni», și mult prea puțin pe ceea ce oamenii care populează aceste diverse categorii imaginare au în comun unii cu alții"[5].

Comentând aceeași teză a lui Kymlicka, Kukathas ajunge la următoarele concluzii: „Faptul că, în pofida inexistenței unei decizii conștiente privind oferirea de sprijin (guvernamental – L.S.) unei culturi sau alteia, o anumită cultură va domina și o anumită limbă va fi vorbită cu preponderență nu este un argument eficient împotriva conceptului de «neglijare benignă». Este de

1. *Op.cit.*, p. 402.
2. *Op.cit.*, p. 401.
3. E. Metcalfe, *op.cit.*, p. 14.
4. *Op.cit.*, p. 25.
5. *Op.cit.*, p. 31.

la sine înţeles că un anumit grup, o cultură sau o limbă vor fi dominante; nimic nu poate preveni acest deznodământ. Conceptul «neglijării benigne» nu se caracterizează prin eşecul de a recunoaşte că neglijarea va avea consecinţe, ci prin disponibilitatea de a accepta consecinţele neglijării. Această poziţie poate că este controversată, dar cel puţin nu este incoerentă"[1]. Şi, în final, o recomandare directă care pune în paranteză fără nici o rezervă problema echităţii, despre care s-a scris atât de mult: „În această privinţă recomandarea mea este ca, în acele cazuri în care ne lovim de problemele conflictelor dintre grupuri, de nevoia de a trasa graniţe, sau avem de luat decizii privind recunoaşterea oficială a unei limbi, politicile să fie influenţate de un mod de gândire strict utilitarist"[2].

10. Receptarea în România a teoriei liberale a drepturilor minoritare

Dacă despre o receptare propriu-zisă în România a teoriei lui Will Kymlicka ar fi oarecum exagerat să vorbim, până la finele anului 2000 cel puţin, câteva apariţii notabile de texte şi reflecţii critice pot fi deja semnalate.

După cunoştinţele autorului prezentei lucrări, până la această oră au apărut patru texte semnate de Kymlicka în diferitele publicaţii din România. Revista *Altera* a tipărit două lucrări[3], iar în publicaţia intitulată *A Treia Europă*, respectiv în *Korunk* a apărut câte un text[4].

În privinţa referirilor critice la teoria liberală a drepturilor minoritare sau a cetăţeniei multiculturale, pot fi amintite aici unele texte ale lui Andrei Marga, Adrian Miroiu, Gabriel Andreescu şi ale autorului prezentei lucrări.

Andrei Marga, după toate aparenţele primul autor din România care face referiri la teoria lui Kymlicka, îl etichetează pe acesta, într-o lucrare publicată în anul 1997, drept reprezentant al *liberalismului cultural*, în baza poziţiei teoretice pe care a dezvoltat-o în cadrul volumului *Liberalism, Community and Culture*[5]. Studiul lui Marga oferă o imagine cuprinzătoare

1. Ch. Kukathas, *op.cit.*, p. 27.
2. *Op.cit.*, p. 29.
3. „Relaţii etnice şi teoria politică occidentală", în: *Altera*, anul V, nr. 10, 1999, pp. 95-148, respectiv „Teoria şi practica multiculturalismului canadian", în: *Altera*, anul V, nr. 12, 1999, pp. 48-68.
4. „De la cosmopolitismul luminilor la naţionalismul liberal", în: *A Treia Europă*, nr. 2, Iaşi, Polirom, 1998, pp. 439-450, respectiv „Államok, nemzetek és kultúrák" („State, naţiuni şi culturi"), în: *Korunk*, nr. 7, 1998, pp. 67-79.
5. „Liberalismul astăzi", în: Andrei Marga, *Filosofia unificării europene*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1997, pp. 340-390.

asupra „semnificațiilor contemporane" ale liberalismului, context în care poziția lui Kymlicka este interpretată ca una dintre reacțiile posibile - pe lângă *liberalismul comunitar* propus de Michael Sandel și *liberalismul finalitar* elaborat de William A. Galston - la *„soluția aprioristă* aleasă de mulți liberali", soluție „constând în derivarea articulațiilor liberalismului din asumpții normative tari". În interpretarea lui Andrei Marga, aceste direcții critice față de „soluția aprioristă" a liberalismului „rămân, global vorbind, în sânul liberalismului"[1].

Particularitatea abordării lui Kymlicka este, în opinia lui Marga, accentuarea „indisociabilității liberalismului de valoarea libertății individuale și de distribuirea ei egală în comunitate". Kymlicka e de părere - opinează Andrei Marga - că, la formularea principiilor liberalismului, Rawls și Dworkin nu au luat în considerare apartenența culturală, neglijând în consecință „diferențierea culturală din societățile moderne". Ca să facă față provocărilor contemporane, formularea principiilor liberale trebuie completată - „plecând tocmai de la recunoașterea structurii culturale" - cu elaborarea unor termeni proprii precum „libertatea cetățenească până la nivelul în care include apartenența culturală într-o tratare proprie". Liberalismul astfel conceput - este de părere Andrei Marga, sintetizând esența contribuției lui Kymlicka la reformularea principiilor liberale - „depășește încă o dată acuzația că, fiind absorbit de protejarea individului, este neglijent în ceea ce privește nevoile comunității și etalează substratul cultural adiacent"[2].

Într-un studiu mai amplu, în care investighează șansele democrației „într-o lume a diferențelor", Adrian Miroiu dedică pagini provocatoare consecințelor teoriei cetățeniei multiculturale privind condițiile din România[3]. Fiind interesat înainte de toate de șansele liberalismului de a rămâne compatibil cu multiculturalismul, în condițiile în care diverse grupuri culturale au concepții diferite despre ce înseamnă dreptatea socială, autorul își pune întrebări privind „modalitățile în care la noi în țară, în măsura în care vom avea o democrație liberală, se pot justifica politicile care duc la păstrarea și afirmarea unor tradiții culturale ale minorităților naționale"[4]. Dezbaterile ce au avut loc „în prim-planul discuțiilor publice", referitor la posibilele interpretări ale multiculturalismului în condițiile contemporane ale României, s-au axat - în opinia lui Adrian Miroiu - pe problema drepturilor colective ale minorităților naționale, cei implicați în dezbateri confruntându-se frecvent cu întrebarea: „le putem accepta sau nu?".

---

1. *Op.cit.*, p. 379.
2. *Op.cit.*, p. 382.
3. „Democrația într-o lume a diferențelor", în: Adrian Miroiu, *Filosofie fără haine de gală*, All Educational, București, 1998, pp. 199-242.
4. *Op.cit.*, p. 233.

În opinia lui Adrian Miroiu, întrebarea astfel formulată este depăşită de evenimente, din moment ce drepturile colective sunt aplicate deja, „prin chiar faptul că în Parlamentul României există reprezentanţi ai minorităţilor naţionale, iar acest lucru este garantat prin Constituţie". Privind însă cele trei categorii de drepturi de grup pe care teoria lui Kymlicka le propune în funcţie de specificul comunităţilor etnoculturale – 1. drepturi speciale de reprezentare în instituţiile politice; 2. drepturi de autoguvernare; 3. drepturile polietnice –, Miroiu este de părere că „opozanţii ideii de drepturi colective s-ar centra nu asupra drepturilor de primul, ci de al doilea gen", la noi fiind efective cele din prima categorie. Poziţia lui Miroiu referitoare la această problemă este atât de interesantă, încât merită să fie citată în întregime: „Există şi o altă distincţie importantă la Kymlicka: el subliniază că orice discuţie asupra drepturilor relative la apartenenţa la un grup a cuiva trebuie să ţină seamă de împrejurarea dacă acel drept priveşte raportul acelui individ cu societatea sau, dimpotrivă, raportul dintre el şi grupul din care face parte. După Kymlicka, doar primul tip de drepturi poate fi justificat dintr-o perspectivă liberal-democratică. Cred că un exemplu de la noi ar fi foarte folositor pentru a înţelege distincţia. S-a vorbit mult dacă să existe o universitate maghiară la noi în ţară. Pe de o parte, reprezentanţii UDMR au susţinut că respingerea acestei universităţi ar însemna o nerecunoaştere a drepturilor cetăţenilor maghiari din România; pe de altă parte, s-a susţinut că dreptul la învăţătură poate fi limitat la anumite nivele (cel universitar, de pildă). Ambele poziţii sunt greşite, fiindcă se raportează la chestiuni diferite. Când avem în vedere drepturile cetăţenilor maghiari din România de a studia în limba maternă, nu putem să le restrângem, de pildă, pentru nivelul universitar, întrucât aceste drepturi privesc raportul dintre aceşti cetăţeni şi societatea ca întreg. Ca urmare, e nu numai acceptabil, dar chiar necesar să se organizeze învăţământ superior în limba maghiară, de pildă. Dar a înfiinţa o universitate maghiară e altceva. Fiindcă acum problema în discuţie nu mai este cea a raportului dintre o persoană individuală şi societatea ca întreg, ci dintre această persoană şi grupul etnic din care face parte. Or, impunerea de restricţii interioare – ale grupului faţă de membrii săi – nu este ceva care, zice Kymlicka, poate fi justificat într-o perspectivă liberal-democratică"[1].

Analiza nuanţată a lui Adrian Miroiu surprinde cu certitudine aspecte şi distincţii conceptuale importante ale teoriei liberale a drepturilor minoritare. Concluzia la care ajunge este uşor eronată totuşi, în opinia mea, din moment ce îi scapă alte clauze importante ale teoriei, cum ar fi cea referitoare la egalitatea morală a grupurilor etnoculturale, în virtutea căreia nu se poate

1. *Op.cit.*, pp. 234-235.

face deosebirea dintre societatea în ansamblu și o comunitate minoritară, susținută de Adrian Miroiu, sau prevederile teoriei referitoare la dreptul minorităților naționale la o cultură societală proprie, completă din punct de vedere instituțional. Teoria cetățeniei multiculturale își propune tocmai integrarea membrilor unei minorități naționale în comunitatea politică dominată de majoritate, ca o colectivitate, și nu ca indivizi, iar în aceste condiții revendicarea dreptului la o universitate proprie a comunității respective – făcând abstracție în acest moment de oportunitatea sau inoportunitatea politică, cât și de fezabilitatea unui astfel de demers – nu poate fi interpretată ca o restricție internă a comunității față de membrii săi. În legătură cu un proiect de această natură, nu poate fi vorba de constrângerea membrilor comunității să-și facă studiile în mod obligatoriu într-o astfel de instituție, ceea ce ar concretiza teama lui Miroiu referitoare la restricțiile interne, ci mai degrabă de o solicitare în virtutea dreptului la o cultură societală proprie, completă din punct de vedere instituțional. Adrian Miroiu are perfectă dreptate, pe de altă parte, atunci când adaugă la cele precizate că, în legătură cu această problemă, nu a văzut „să fi existat o discuție analitică, una care să fi mers dincolo de declarații mai curând politice decât conceptuale"[1].

Într-un studiu amplu și bine documentat, elaborat în cadrul unei anchete care și-a propus evaluarea șanselor de relevanță ale teoriei liberale a drepturilor minoritare în contextul Europei Centrale și de Est, Gabriel Andreescu își exprimă îndoiala privind nevoia unei abordări specifice în această parte a continentului european și, în general, privind oportunitatea unei opoziții de principiu între „o teorie politică estică *versus* o teorie politică occidentală"[2]. Andreescu oferă patru argumente pentru susținerea poziției sale: 1. „există un universalism al valorilor etice, așa cum există un universalism al drepturilor omului. Valorile etice universale reprezintă referința majoră pentru rezolvarea inclusiv a problemelor pe care le reclamă comunitățile aflate în minoritate"; 2. „principalele teme ale societăților actuale, vestice și (într-o măsură, ce-i drept, sporită datorită rămânerii în urmă) estice, țin nu de specificitatea determinată de istorii diferite, ci, preponderent, de necesitatea de a face față modernității"; 3. „dinamica internă a societăților, ...și incredibila lor amestecare într-o societate globală"; 4. „o societate este în primul rând un sistem funcțional, obligat să identifice și să rezolve probleme specifice vieții"[3].

Trecând în revistă principalele elemente ale „diversității multiculturale" din România, precum și instrumentele legale de gestionare a acestei

1. *Op.cit.*, p. 235.
2. „Gândire universală, realități orientale: o evaluare a drepturilor minorităților naționale în România", în: *Altera*, anul V, nr. 10, pp. 148-175.
3. *Op.cit.*, p. 149.

diversităţi în etapele diferite ale erei postdictatoriale – urmărind, după cum se exprimă severul analist al fenomenului politic, „evoluţia luptei pentru drepturile minorităţilor din România, care este în acelaşi timp o istorie a luptei împotriva lor" –, Gabriel Andreescu se întreabă la un moment dat dacă „avem nevoie de o anume teorie politică care să dea soluţii pentru tratarea diversităţii în România?". În privinţa răspunsului posibil, opinia lui Andreescu este aceea că, în pofida faptului că raţionamentul politic şi standardele sunt referinţe durabile, rămâne o iluzie „credinţa că paşii principali ai evoluţiei spre pacea interetnică pot rezulta din pură speculaţie politologică"[1]. Mai concret, Andreescu îl invocă în acest context pe Rorty, pentru care drepturile omului, inclusiv cele ale minorităţilor naţionale, „presupun pasiune şi curaj, nu raţiune şi teorie". În baza acestei accepţiuni, „căutarea unor temeiuri filosofice pentru drepturile omului este condamnată, din punct de vedere filosofic, la eşec, şi este, din punct de vedere practic, lipsită de rost"[2].

În ciuda acestei poziţii, vădit influenţată de perspectiva unui activist experimentat al drepturilor omului, şi a faptului că Andreescu nu formulează în fond nici o opinie referitoare la esenţa teoriei liberale a drepturilor minorităţilor, putem concluziona că, prin refuzul de a accepta nevoia unui tratament diferenţiat pentru Europa Centrală şi de Est, Gabriel Andreescu acceptă până la urmă relevanţa teoriei liberale a drepturilor minoritare pentru această parte a continentului. „La capătul evoluţiei politice din regiunea Europei Centrale şi de Est – spune el – se află societăţi democratice şi, în perspectivă, prospere. Iată de ce nu există nimic, adică nici o «esenţă» a zonei, care să oblige la o tratare a problematicii minorităţilor în opoziţie ori în divergenţă cu concepţiile, cu standardele şi cu modelele Occidentului. Problemele ce ţin de costuri şi cele de natură politică, cu alte cuvinte, problemele specifice perioadei de tranziţie, vor fi depăşite."[3] Cât de dificilă poate fi însă această tranziţie către democraţie într-o societate diversă din punct de vedere etnocultural şi aflată într-o situaţie postdictatorială, vom vedea mai pe larg în concluziile volumului[4].

1. *Op.cit.*, p. 162.
2. *Op.cit.*, pp. 166-167.
3. *Op.cit.*, p. 169.
4. Autorul prezentei lucrări a publicat până la această dată două versiuni, una în limba română, alta în limba maghiară, ale unui studiu referitor la modul în care teoria lui Kymlicka poate fi relevantă în dezbaterile publice privind multiculturalitatea din România. Vezi Levente Salat, „Puncte de vedere la interpretarea multiculturalismului în România", în: *Altera*, vol. VI, nr. 13, 2000, pp. 23-47, respectiv „Szempontok a multikulturalizmus fogalmának romániai értelmezéséhez", în: *Magyar Kisebbség*, vol. VI, nr. 19, 2000, pp. 1226-1253.

PARTEA A PATRA

CONSECINŢE NORMATIVE

11. Consecinţele teoriei liberale a drepturilor minoritare în filosofia politică contemporană

Teoria liberală a drepturilor minoritare este deci, cum era de aşteptat, ţinta unor critici extrem de severe. Îndrăzneala cu care autorul acesteia afirmă că liberalismul ortodox nu e doar nedrept în condiţiile diversităţii etnoculturale, ci şi incoerent, i-a contrariat pe mulţi şi un număr impresionant de critici au încercat să aducă contra-argumente.

Multe dintre aceste observaţii critice vizează, după cum am văzut, punctele slabe ale teoriei, cum ar fi cele referitoare la structura şi caracterul unei culturi, la distincţia dintre minorităţile naţionale şi grupurile etnice sau cele referitoare la consecinţele protecţiei oferite minorităţilor nonliberale.

Altele, cum ar fi argumentele privind caracterul insuficient de liberal, respectiv mult prea liberal al teoriei, se anihilează reciproc, dovedind că teoria reuşeşte să menţină un echilibru ce merită să fie apreciat într-o problemă sensibilă, în care cu greu pot fi satisfăcute aşteptările tuturor părţilor. În baza numeroaselor argumente şi contra-argumente vizând diferitele aspecte ale teoriei, am putut constata în general că teoria liberală a drepturilor minoritare se situează pe o poziţie de mijloc, echidistantă faţă de comunitarianism şi cosmopolitismul dezrădăcinat şi utopic.

Există, după cum am văzut, şi comentarii care au la bază interpretări eronate sau răstălmăciri ale tezelor lui Kymlicka, cum ar fi unele observaţii pe marginea conceptului de cultură societală, a tezei referitoare la mitul neutralităţii etnoculturale a statului sau a analogiei dintre state şi minorităţile naţionale.

Amendamentele aduse liberalismului tradiţional propuse de Kymlicka nu sunt, bineînţeles, singurele posibile, iar teoria liberală a drepturilor minoritare ar putea fi, cu siguranţă, îmbunătăţită, nuanţată în mai multe privinţe.

Chiar dacă la Kymlicka nu are decât valoare instrumentală, noţiunea de cultură, de exemplu, ar putea fi elaborată mai în detaliu, urmărind eliminarea unei părţi semnificative a deficienţelor semnalate de critici. Una dintre multiplele posibilităţi ar fi, de exemplu, recurgerea la metodele fenomenologiei în varianta lui Alfred Schütz, care a abordat, într-o lucrare din 1955, problema egalităţii într-un mod inedit, analizând semnificaţiile acordate acţiunii umane atât din perspectiva individului, cât şi din cea a comunităţii[1].

Distincţia dintre minorităţile naţionale şi grupurile etnice ar putea fi de asemenea nuanţată – ceea ce s-a şi întâmplat deja, după cum am văzut la capitolul 6.1, în unele publicaţii mai recente, fără însă ca aceasta să afecteze consecinţele normative ale teoriei[2]. Cu toate că nuanţarea pare necesară şi este de netăgăduit că există cazuri de grupuri etnoculturale – descendenţii sclavilor de culoare din Satele Unite şi ai ocupanţilor ruşi din majoritatea statelor succesoare ale Uniunii Sovietice, imigranţii ilegali sau comunităţile de romi, de exemplu – pentru care teoria nu oferă nici o soluţie de acomodare echitabilă, aceste excepţii nu invalidează mesajul normativ al teoriei, conform căruia cele două tipuri de relaţii etnoculturale studiate în detaliu constituie modele viabile pentru societăţile multiculturale. Excepţiile menţionate sunt considerate de Kymlicka „cazuri dificile", faţă de care va fi nevoie de multă răbdare, efort intelectual şi ingeniozitate politică până ce se vor găsi soluţiile de eliminare a inechităţilor; dar aceste dificultăţi nu trebuie să umbrească relevanţa teoretică a modalităţilor deja consacrate, prin care cetăţenii pot deveni liberi şi egali chiar în condiţiile diversităţii etnoculturale. Privită din această perspectivă, teoria lui Kymlicka nu-şi propune altceva – după cum am văzut – decât să elimine discrepanţa dintre teoria politică şi practica celor mai multe state liberale şi democratice, în care recomandările teoriei se regăsesc sub forma unor politici de mult aplicate. „Chiar dacă teoria liberală nu a încorporat încă cele constatate în legătură cu imigranţii şi minorităţile naţionale, practica liberală funcţionează în această privinţă în mod acceptabil" – conchide autorul într-un articol în care răspunde comentariilor formulate de Carens, Young, Parekh şi Forst[3].

---

1. Vezi, Alfred Schütz, „Equality and the Meaning Structure of the Social World", în: *Collected Papers*, vol. II, *Studies in Social Theory*, Martinus Nihoff, Haga, 1976, pp. 226-274.
2. Vezi W. Kymlicka, „Do We Need a Liberal Theory of Minority Rights? Reply to Carens, Young, Parekh and Forst", în: *Constellations*, vol. 4/1, 1997, pp. 72-87, respectiv „Relaţiile etnice şi teoria politică occidentală", în: *Altera*, anul V, 1999, pp. 95-148.
3. „Do We Need a Liberal Theory of Minority Rights? Reply to Carens, Young, Parekh and Forst", p. 79.

Problema grupurilor nonliberale este o veritabilă provocare pentru orice teorie care se pretinde liberală. În mod curios însă, argumentele criticilor vizând acest aspect al teoriei lui Kymlicka se întorc de cele mai multe ori împotriva autorilor lor, forţându-i să opteze pentru poziţii eminamente nonliberale în lupta pentru păstrarea integrităţii... liberalismului. Poziţia lui Kymlicka poate fi etichetată în acest context drept lipsită de forţă, de putere de convingere, din moment ce apelează la negocieri şi măsuri de încurajare a reformelor liberale, dar este cu siguranţă mai consecvent liberală decât opinia lui Parekh sau cea a lui McDonald, de exemplu.

Teoria liberală a drepturilor minoritare nu reprezintă ultimul cuvânt în problema echităţii etnoculturale. Slăbiciunile terminologice, lipsa de consistenţă a unor argumente, tendinţele inerente de reificare a unor aspecte ale fenomenului vizat sunt carenţe remediabile prin cercetări ulterioare. Cazuistica aflată la baza teoriei poate fi extinsă la rândul ei prin recurgerea la datele recente ale literaturii care prelucrează fenomenul conflictului etnopolitic modern. Rezultatele unor noi cercetări – inclusiv empirice – privind etnicitatea şi identitatea etnoculturală pot servi la aprofundarea sau nuanţarea argumentelor legate de importanţa pe care cultura societală o are în asigurarea contextului autonomiei personale[1]. Redescoperirea relevanţei culturii, precum şi a problemelor identitare, pentru studiile în domeniul relaţiilor internaţionale, inclusiv cele privind securitatea ordinii mondiale, au creat un context în care miza elaborării unei teorii liberale referitoare la echitatea etnoculturală a crescut, iar includerea acestor aspecte în orizontul teoriei este o posibilă direcţie de dezvoltare ulterioară[2].

Cu toate că amendările sau completările teoriei ar fi, fără îndoială, nu doar binevenite, ci şi necesare (unele dintre ele se conturează deja în cadrul preocupărilor recente ale lui Will Kymlicka[3]), în opinia mea importanţa teoriei pentru filosofia politică contemporană se cuvine totuşi judecată şi la un alt nivel – cel al relevanţei pentru agenda politică a zilelor noastre.

---

1. Vezi, în acest sens, Stephen Cornell – Douglas Hartmann, *Ethnicity and Race. Making Identities in a Changing World*, Pine Forge Press, Thousand Oaks – Londra – New Delhi, 1998.
2. Vezi Peter J. Katzenstein (ed.), *The Culture of National Security. Norms and Identity in World Politics*, Columbia University Press, New York, 1996; Yosef Lapid – Friedrich Kratochwil (eds), *The Return of Culture and Identity in IR Theory*, Lynne Reiner Publishers, Boulder – Londra, 1996; Bernard Scechterman – Martin Slann (eds), *The Ethnic Dimension in International Relations*, Praeger, Westport – Londra, 1993; Jongsuk Chay (ed.), *Culture and International Relations*, Praeger, Westport – Londra, 1990.
3. W. Kymlicka – Ch. Straehle, „Cosmopolitanism, Nation-States, and Minority Nationalism: a Critical Review of Recent Literature", în: *European Journal of Philosophy*, vol. VII, nr. 1, 1999, pp. 65-88.

În literatura critică prezentată anterior există, după cum am văzut, câteva afirmaţii sumare referitoare la acest aspect; o analiză amănunţită a problemei nu a fost oferită însă de nici unul dintre autorii citaţi.

Voi încerca în cele ce urmează să evaluez performanţele teoriei lui Kymlicka din această perspectivă, proiectând-o asupra câtorva teme de mare actualitate aflate în atenţia unui număr considerabil de teoreticieni, oameni politici şi organizaţii internaţionale.

Voi începe prin evaluarea măsurii în care teoria poate fi considerată relevantă pentru modalităţile în care se gestionează conflictele etnopolitice în lumea contemporană. Voi trece în revistă câteva documente politice importante în care se regăsesc anumite teze ale teoriei liberale a drepturilor minoritare sau în cazul cărora se poate vorbi despre o convergenţă de idei cu tezele respective. Consecinţele teoriei lui Kymlicka pentru problemele cetăţeniei, în contextul specific al procesului integrării europene, vor face obiectul unui al treilea subcapitol, iar în final voi formula câteva concluzii privind şansele democraţiei în societăţile multiculturale.

II.1. Teoria liberală a drepturilor minoritare şi conflictele etnopolitice

Într-un articol dedicat legăturii dintre procesul de democratizare şi conflictul etnopolitic, Renée de Nevers este de părere că problemele interetnice au căpătat o notorietate ieşită din comun în ultima vreme datorită unor precondiţii extrem de simple. În primul rând, spune Nevers, ca să putem vorbi de posibilitatea unui conflict etnopolitic, este nevoie de existenţa unei comunităţi mixte din punct de vedere etnic în cadrul unui stat. Având în vedere că tensiunile şi conflictele etnice au la bază competiţia dintre grupuri pentru puterea politică şi revendicările privind statutul acestora, conflictele etnopolitice sunt strâns legate de statele existente. Şi cum există puţine state în lume care găzduiesc un singur grup etnocultural între hotarele lor, „potenţialul conflictului etnic este aproape universal"[1]. Pentru ca acest potenţial să se activeze, mai este nevoie, continuă Nevers, ca una dintre comunităţile convieţuitoare să aibă frustrări privind distribuţia puterii între grupuri sau anumite discriminări. Dacă metodele legale sau politice de rezolvare a diferendelor sunt epuizate, conflictul interetnic este de cele mai multe ori inevitabil.

1. „Democratization and Ethnic Conflict", în: Michael Brown (ed.), *Ethnic Conflict and International Security*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1993, p. 62.

Anthony D. Smith, un cercetător neobosit și de mare autoritate al fenomenului etnicității și naționalismului, ajunge și el la o concluzie sumbră: „De câte ori ia ființă o *etnie*, indiferent pe ce temei, în urma mobilizării de către intelectuali a «poporului» pentru o națiune etnică sau prin asumarea de către o populație a naționalismului etnic, trebuie să ne așteptăm la forme puternice de afirmare a ideii de autodeterminare națională, care, dacă se lovesc de o opoziție persistentă, pot arunca regiuni întregi în conflicte etnice violente și prelungite. Chiar dacă soluțiile precum federalizarea, medierea sau, în ultimă instanță, partiția pot servi, pe termen scurt, cauza păcii și a stabilității în regiunile vizate, pe termen lung este puțin probabil să existe scăpare în fața multiplelor conflagrații pe care le pot stârni ambițiile nesatisfăcute ale naționalismului etnic (subliniere în original - L.S.)"[1].

Chiar dacă nu împărtășim în totalitate pesimismul acestor opinii - care după Smith este mai degrabă un *realism* impus de analiza lucidă a fenomenului[2] -, pare justificat totuși să ne întrebăm: care sunt șansele unei teorii a drepturilor minoritare în fața unei componente atât de îndărătnice a realității contemporane?

Voi încerca să propun un posibil răspuns la întrebarea de mai sus, recurgând la două argumente, la prima vedere contradictorii. Primul este cel susținut de Chaim Kaufmann privitor la deznodământul caracteristic al conflictelor etnopolitice, care pare să susțină puternic tezele lui Kymlicka. Al doilea se referă la strategia guvernamentală de integrare națională din Estonia, elaborată în 1999, care ridică, la o primă analiză cel puțin, mai multe semne de întrebare privind aplicabilitatea teoriei.

Înainte să intrăm în detaliile celor două exemple, pare necesar să recapitulăm câteva concluzii ale teoriei referitoare la cauzele fundamentale ale conflictelor etnopolitice.

După cum am văzut pe larg în capitolul 2, mai mulți cercetători ai conflictelor etnopolitice subliniază rolul angoaselor comunitare în fundamentarea tensiunilor interetnice și - în cazurile extreme - în declanșarea conflictelor violente. Acest rol pe care îl joacă în teoria conflictelor etnopolitice sentimentele de insecuritate colectivă și preocupările pentru viitorul comunității a fost cel mai elocvent explicitat de modelul Lake - Rothchild, dar nici modelele Gurr - Harff sau Zellner nu îl trec cu vederea. În situațiile în care grupurile etnoculturale caracterizate printr-o cultură societală completă devin preocupate de securitatea și viitorul lor, apar diferite dileme strategice - eșecurile de comunicare, pierderea încrederii în promisiuni și

1. „The Ethnic Sources of Nationalism", în *op.cit.*, p. 40.
2. *Op.cit.*, p. 39.

angajamente, dilema securității –, împovărând, după cum am văzut, relațiile minorității cu majoritatea și slăbind totodată, de cele mai multe ori, autoritatea statului. În atmosfera astfel creată, activiștii etnopolitici ai ambelor comunități recurg la mituri și elemente ale memoriei colective care amplifică sentimentul insecurității, polarizând într-o măsură și mai mare societatea și generalizând în cele din urmă de ambele părți o atmosferă de suspiciune și lipsă de încredere, în care evitarea violenței este de regulă anevoioasă.

După cum am văzut, Wolfgang Zellner subliniază la rândul său potențialul de conflict interetnic ascuns în discrepanțele care se regăsesc printre preferințele de ordin etnopolitic ale majorității și minorității. În condițiile în care minoritatea militează pentru recunoașterea și oficializarea diferenței etnoculturale care o particularizează, principala ei preocupare este asigurarea condițiilor de securitate și susținere instituțională pentru aceste diferențe. Potențialul de conflict crește dacă sistemul politic își pierde capacitatea de a asigura echilibrul între cele două proiecte concurente de construcție națională și dacă el favorizează instaurarea condițiilor de dominație etnocratică a uneia dintre părți (de regulă, a majorității).

Referitor la modul în care se încheie de regulă conflictele etnopolitice declanșate și ajunse în faza violențelor intercomunitare, Chaim Kaufmann a formulat o ipoteză plecând de la rezultatele cercetării *Minorities at Risk*, efectuată de Ted Robert Gurr, pe care am prezentat-o pe larg în capitolul 1.

Kaufmann a observat că, printre cazurile inventariate de cercetarea lui Gurr, există 27 de conflicte intercomunitare ce pot fi considerate încheiate definitiv[1]. Analizând de la caz la caz deznodământul la care s-a ajuns, Kaufmann a constatat că în 12 cazuri conflictul s-a terminat datorită înfrângerii uneia dintre părți: în 10 cazuri rebelii au fost învinși, iar în două cazuri ei au fost cei care au ieșit învingători. În 8 cazuri conflictul a fost aplanat prin acordarea autonomiei de diferite grade comunității rebele. În 5 cazuri s-au produs partiții *de iure* sau *de facto*, iar în alte două cazuri conflictului i s-a pus capăt prin intervenția militară a unei terțe părți și prin ocuparea de către aceasta a regiunii contestate.

În toate conflictele care nu s-au terminat prin dezmembrarea țării, soluțiile adoptate au reconfirmat rolul politic al identității etnoculturale, permițând minorității implicate în conflict să (re)dobândească controlul

1. „Possible and Impossible Solutions to Ethnic Civil Wars", în: Michael E. Brown – Owen R. Coté Jr. – Sean M. Lynn-Jones – Steve E. Miller (eds), *Nationalism and Ethnic Conflict*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1997, pp. 265-305. Situația la care se referă Kaufmann reflectă așadar starea conflictelor etnopolitice la nivelul anului 1996. Caracterul „definitiv" al soluției pare totuși discutabil în unele cazuri, cum ar fi cel al Timorului, unde conflictul considerat încheiat în 1980 s-a redeschis cu puțin timp în urmă.

asupra existenţei proprii. „Nu există nici un caz – conchide Kaufmann – în care politicile civice nonetnice să fi fost create sau restaurate prin reconstrucţia identităţilor etnice care au generat conflictul, prin coaliţii care reglementează participarea la putere a părţilor implicate sau prin reconstrucţia statului în condiţii mai echitabile"[1]. Este de remarcat totuşi, adaugă Kaufmann, că în cazurile în care violenţele au luat sfârşit prin asemenea aranjamente, numărul victimelor este cu o ordine de mărime mai mic (13.000) faţă de cazurile în care diferendelor li s-a pus capăt prin partiţie sau prin înfrângerea uneia dintre părţile combatante (250.000)[2].

Analizând cele constatate de Kaufmann din perspectiva teoriei liberale a drepturilor minoritare, se impun câteva concluzii preliminare.

Mai întâi, pare de necontestat că în toate cazurile analizate miza conflictelor a fost dobândirea controlului asupra spaţiului de existenţă al unei minorităţi naţionale, concentrată teritorial, cu o cultură societală dezvoltată, completă din punct de vedere instituţional. Nu figurează printre cazurile analizate nici o comunitate etnoculturală care ar fi luat naştere prin imigraţie şi care, o dată constituită, ar fi avut pretenţii de autoguvernare faţă de majoritate.

Cazurile în care s-a ajuns, în final, la o soluţie negociată – cazurile de partiţie sau cele în care s-a acordat autonomia – au confirmat dreptul minorităţilor naţionale la o cultură societală proprie, separată în cazul partiţiilor şi paralelă cu cea a majorităţii în cazurile de autonomie.

Situaţiile în care violenţele s-au încheiat prin înfrângerea uneia dintre părţi pot fi considerate cazuri de violare flagrantă a principiului echităţii etnoculturale, în urma victoriei instaurându-se, de cele mai multe ori, tirania majorităţii sau, în cazuri izolate, cea a minorităţii.

Toate aceste concluzii par să confirme în punctele esenţiale valabilitatea teoriei lui Kymlicka. Înainte să ne aventurăm însă la formularea unor concluzii pripite, se cuvine să analizăm şi celălalt exemplu menţionat, cel al programului de integrare naţională al guvernului estonian.

După ce şi-a redobândit independenţa în 1991, Estonia este angajată din plin în proiectul de construcţie naţională, urmărind consolidarea statalităţii şi „restaurarea" culturii naţionale[3]. Principala piedică în acest proces pare

1. *Op.cit.*, p. 290.
2. Kaufmann este conştient că un astfel de indicator nu are valoare decât dacă este raportat la numărul total al populaţiei, dar consideră că diferenţa reprezintă o regularitate atât de izbitoare, încât merită să fie luată în seamă, fără să dăm totuşi numerelor absolute o importanţă prea mare.
3. *Cf.* Raiko Vetik, *Democratic Multiculturalism: A New Model of National Integration*, Aland Islands Peace Institute, 2000, manuscris. Referitor la acelaşi subiect, vezi Carmen Thiele, *The Criterion of Citizenship for Minorities: The*

să fie lipsa omogenității etnoculturale a țării: societatea estoniană este caracterizată în momentul de față printr-un clivaj adânc și o structură socială aproape segregată între estonieni și „neestonieini", cei din urmă fiind ruși într-o proporție covârșitoare. Drept urmare a faptului că populația alogenă a țării reprezintă un procentaj semnificativ din numărul total al estonienilor, iar populația majoritară se simte în nesiguranță din această pricină, sistemul politic estonian se bazează pe excluderea alogenilor din sfera drepturilor politice: obținerea cetățeniei este sever condiționată, iar membrii comunităților de origine diferită de cea estoniană nu pot fi aleși în funcții publice, nu au dreptul să înființeze partide politice și nu pot participa la alegeri. Aceste măsuri discriminatorii au urmărit în mod evident omogenizarea rapidă a societății, fără să realizeze conflictul inerent între obiectiv și metodele alese[1]. Rezultatele au fost pe măsură: în loc să dispară, clivajele din interiorul societății estoniene s-au adâncit, iar imaginea internațională a tânărului stat independent s-a deteriorat rapid.

Drept urmare a tensiunilor interne și a presiunilor din exterior, cele din urmă fiind elocvent exemplificate de recomandările Uniunii Europene incluse în *Agenda 2000*, în anul 1997 s-a produs o „cotitură multiculturală" în viziunile etnopolitice ale autorităților din Estonia[2]. Guvernul a numit un ministru fără portofoliu, responsabil de relațiile interetnice, care a fost însărcinat imediat cu elaborarea unei strategii de integrare a neestonienilor în societatea estoniană. Cu participarea experților din diverse domenii și cu sprijinul unor organizații internaționale, a urmat elaborarea unor documente care, în pofida faptului că au urmărit în mod expres depășirea fixației pe aspectele exclusiv etnice ale politicii, au avut o misiune aproape imposibilă: „nevoia unui viitor sigur pentru limba și cultura estoniană nu poate fi abandonată de dragul nici unui aranjament interetnic de succes"[3].

Example of Estonia, Flensburg, European Center for Minority Issues, caiet de lucru nr. 5 al ECMI, 1999, respectiv Priit Järve, *Ethnic Democracy and Estonia: Application of Smooha's Model*, European Center for Minority Issues, caiet de lucru nr. 7 al ECMI, 2000.

1. Raiko Vetik citează rezultatele unor cercetări sociologice care au identificat patru tipuri de strategii adoptate de comunitățile alogene în definirea relației lor cu statul estonian: strategia *asimilaționistă*, care urmărește dobândirea identității de estonian prin renunțarea la cultura proprie; strategia *integrațională*, care încearcă familiarizarea cu limba și cultura estoniană fără ca acest lucru să însemne abandonarea culturii proprii; strategia *separatistă*, care insistă pe autosuficiența culturii proprii, și strategia bazată pe *confruntare*, ce pornește de la premisa că nerecunoașterea legitimității statului estonian este cea mai sigură cale de a proteja interesele populației alogene. *Op.cit.*, p. 10.
2. *Op.cit.*, pp. 11, respectiv 13.
3. *Op.cit.*, p. 13.

Orizontul teoretic al acestor căutări este impresionant. Esenţa şi consecinţele multiculturalităţii au fost atent studiate, făcându-se referiri inclusiv la teoria lui Kymlicka. Distincţia propusă de acesta între minorităţile naţionale şi grupurile de imigranţi a fost utilizată substanţial – nu fără consecinţe însă, după cum vom vedea – în fundamentarea teoretică a principiilor care stau la baza conceptului de integrare. Concluzia cea mai importantă la care s-a ajuns pare să fie aceea că modelul de integrare etnică pe care Estonia şi-l propune este cel al *democraţiei multiculturale*, care încearcă să ofere o a patra alternativă pe lângă cele cunoscute până în momentul de faţă: democraţia liberală, cea consociaţională şi varianta etnică a democraţiei. În interpretarea lui Raiko Vetik, un expert de la „Aland Islands Peace Institute", invitat de guvernul estonian să participe la elaborarea strategiei de integrare, democraţia multiculturală se situează undeva între varianta liberală şi cea etnică a democraţiei, îmbinând elemente provenite din amândouă.

În timp ce democraţia liberală concepe statul ca fiind neutru din punct de vedere etnocultural, democraţia multiculturală admite eterogenitatea etnică a societăţii, recunoaşte drepturile de grup şi acceptă rolul titular al unuia dintre grupurile etnoculturale. Denumirea şi limba comunităţii sunt principalele elemente de identificare ale statului, iar „cultura şi modul de viaţă ale acestui grup constituie baza comunicării şi a spaţiului *culturii societale* din statul respectiv (sublinierea mea – L.S.)"[1].

Democraţia multiculturală este similară cu versiunea etnică a democraţiei în măsura în care amândouă recunosc existenţa drepturilor de grup. Prima se deosebeşte, totuşi, de cea de-a doua prin faptul că nu instituţionalizează dominaţia politică a uneia dintre comunităţi şi nu consideră că statul ar aparţine în mod exclusiv acesteia. Recunoaşterea drepturilor *substantive* – nu doar procedurale, deci – ale majorităţii indigene nu este identică, precizează Vetik, cu discriminarea minorităţilor naţionale sau etnice, „dar într-un stat naţional modern este inevitabil ca drepturile colective ale diferitelor grupuri să varieze în funcţie de legătura pe care diferitele grupuri o au cu ţara respectivă"[2].

În ceea ce priveşte democraţia consociaţională, democraţia multiculturală se diferenţiază şi de aceasta prin faptul că, deşi recunoaşte eterogenitatea etnică a statului, o instituţionalizează doar din punct de

1. *Op.cit.*, p. 20.
2. *Op.cit.*, p. 21. Putem surprinde în această formulare aplicarea distincţiei dintre băştinaşi şi imigranţi, într-o versiune mult ameliorată însă, din cauza opoziţiei vehemente a minorităţii rusofone care refuză să accepte statutul de imigrant. Asupra acestui aspect al problemei, voi reveni în cele ce urmează.

vedere cultural, nu şi politic. Dacă diferenţele etnice pot servi drept bază pentru autonomia culturală, ele nu îndreptăţesc şi aranjamentele federative sau autonomia teritorială.

Plecând de la aceste preconsideraţii, au fost elaborate două documente guvernamentale: un *plan de acţiune* al guvernului estonian pentru integrarea neestonienilor în societatea estoniană, în martie 1999, şi, în toamna aceluiaşi an, *programul guvernamental* privind „integrarea în societatea estoniană" pe perioada 2000-2007[1].

Primul document, deşi apreciat drept o victorie a abordării multiculturaliste privind problemele diversităţii etnoculturale din Estonia, a avut, în opinia specialiştilor, numeroase deficienţe, atât conceptuale, cât şi analitice.

În viziunea autorilor planului de acţiune, democraţia multiculturală din Estonia are la bază trei principii fundamentale: *prioritatea individului*, identificarea unei *baze comune* pentru existenţa societăţii în ansamblul ei şi *caracterul dominant* al culturii estoniene.

Nu sunt dificil de recunoscut în aceste principii câteva elemente importante ale teoriei elaborate de Kymlicka. În paralel cu asigurarea caracterului fundamental al drepturilor individuale ale omului, strategia declară că toate culturile din Estonia sunt „egale". Totuşi, relaţia culturii estoniene cu statul este una preferenţială, ideea de bază a statalităţii estoniene fiind „conservarea şi dezvoltarea spaţiului cultural estonian", ceea ce conduce în mod inevitabil la concluzia că „în timp ce societatea devine multiculturală, statul rămâne estonian". Baza comună a existenţei societăţii multiculturale astfel definite ar fi reprezentată de acele „interese comune" ce permit crearea condiţiilor în care „diferitele naţionalităţi să se simtă în siguranţă". În accepţiunea planului de acţiune, o parte însemnată a acestor elemente „comune" provine din cultura estoniană, principalul mijloc de comunicare fiind limba estoniană, iar o altă parte semnificativă „derivă din procesul de europenizare aflat în plină desfăşurare"[2].

Principala obiecţie a specialiştilor, care s-a desprins din dezbaterea academică în jurul planului de acţiune, a vizat faptul că importanţa acordată individului, pe de o parte, şi declararea simultană a culturii estoniene drept cultură dominantă, pe de altă parte – cele două argumente ţinând de paradigme sociale distincte – generează o tensiune în interiorul modelului. Declararea persoanei ca element central al modelului exclude orice referire la drepturile de grup, deci la acele drepturi care stau la baza tratamentului

1. *Action Plan of the Estonian Government: Integration of non-Estonians into Estonian Society* şi *Governmental Program «Integration in Estonian Society 2000-2007»*. *Cf.* Raiko Vetik, *op.cit.*
2. *Op.cit.*, p. 22.

preferențial rezervat culturii estoniene. Or, un model care acordă drepturi colective grupului etnocultural dominant, în timp ce minorităților le rezervă doar drepturi individuale, este nu doar nedrept, ci și incoerent, ca să împrumutăm modul de exprimare folosit de Kymlicka într-un context asemănător.

În vara anului 1999, guvernul estonian a lansat o nouă inițiativă în vederea elaborării unei strategii – având rang de program guvernamental pe o perioadă de șapte ani – de integrare a neestonienilor în societatea estoniană. Strategia a urmărit, printre altele, depășirea impasului în care s-a ajuns cu planul de acțiune.

Însăși ideea de *integrare* a fost concepută de data aceasta în condiții mult mai circumspecte. S-a admis, înainte de toate, că pentru a avea șanse de succes integrarea trebuie privită ca un proces bidirecțional, care îi vizează nu doar pe alogeni, ci și pe membrii populației majoritare din Estonia. În plus, la o analiză mai atentă se poate constata că anumite elemente ale conceptului de integrare sunt contradictorii: omogenizarea societății și conservarea diferențelor etnoculturale se pot defini cu greu în așa fel încât să nu se contrazică reciproc. Cercetările privind acest ultim aspect au condus la concluzia că trebuie diferențiate cel puțin trei componente ale procesului integrării: aspectele lingvistice-comunicaționale, integrarea din punct de vedere legal și politic, respectiv aspectele socio-economice ale integrării, fiecare necesitând obiective și abordări distincte.

Cum spațiul nu ne permite să intrăm în detalii privind aceste trei componente ale strategiei, voi reda pe scurt concluzia la care s-a ajuns în pivința integrării sub aspect lingvistic și comunicațional, acesta fiind cel mai delicat aspect al problemei. În interpretarea lui Vetik, modelul estonian al democrației multiculturale concepe integrarea lingvistică și comunicațională a neestonienilor ca pe un proces cu două fațete care nu pot fi separate una de cealaltă. Modelul accentuează pe de o parte ideea că diferențele culturale sunt „o resursă, și nu o problemă". În consecință, omogenizarea societății din acest punct de vedere nu este necesară, iar culturile minoritare trebuie ajutate să devină capabile de dezvoltare. Pe de altă parte însă, pentru ca funcționarea normală a societății să devină posibilă este nevoie de un spațiu comun al culturii societale. Neestonienii sunt așteptați să depășească severa barieră lingvistică care le stă în cale, ceea ce le va oferi oportunități și șanse de acces la existența comună[1].

Democrația multiculturală din Estonia, în accepțiunea programului guvernamental pe perioada 2000-2007, are la bază, așadar, trei principii, sensibil reformulate față de planul de acțiune elaborat cu puțin timp în

1. *Op.cit.*, p. 28.

urmă: *pluralismul cultural*, o puternică *bază comună* pentru existența societății și obiectivul *conservării spațiului cultural* estonian.

Principiul pluralismului enunță egalitatea grupurilor etnoculturale din Estonia, care implică introducerea particularităților și realizărilor acestora în ansamblul societății estoniene sau, altfel spus, recunoașterea oficială, publică, a existenței lor. Integrarea urmărește, din această perspectivă, nu atât asimilarea culturilor alogene în societatea estoniană, cât mai ales adaptarea societății la nevoile acomodării diferitelor culturi în ansamblul ei.

Identificarea bazei comune urmărește o „comunicare reciproc edificatoare" cu privire la interesele comune, care permit ca indivizii să se simtă în siguranță indiferent de apartenența lor la diferite comunități etnoculturale. Elementele din *sfera publică* ce alcătuiesc, în accepțiunea autorilor strategiei, această bază comună sunt: valorile generale ale umanismului și democrației; mediul comun de comunicare și de informare asigurat de limba estoniană; instituțiile statului de drept; cunoașterea evenimentelor majore ale istoriei poporului estonian; prețuirea cetățeniei estoniene; recunoașterea și aprecierea caracterului multicultural al Estoniei. Tradițiile culturilor minoritare, limbile acestora nu fac parte din această bază comună a societății, ele aparținând unei *sfere private* relevante doar pentru membrii comunităților respective.

În ceea ce privește obiectivul conservării spațiului cultural estonian, strategia declară că, în pofida faptului că în „dezbaterea publică toate culturile existente în Estonia sunt egale", cultura estoniană își păstrează statutul preferențial în raport cu instituțiile statului: „societatea din Estonia este multiculturală și ca atare statul are obligația să asigure condiții pentru dezvoltarea culturală a minorităților etnice, dar, în ceea ce privește spațiul cultural comun, Estonia este și va rămâne estoniană"[1].

La finele anului 1999, această strategie de integrare a populației alogene în societatea estoniană a fost adoptată de guvern, iar de atunci face obiectul unor dezbateri publice și academice. Rămâne de văzut în ce măsură își va atinge obiectivele, și – nu în ultimul rând – în ce măsură se va bucura de susținere din partea segmentului neestonian al societății.

Prezentarea ceva mai amănunțită a cazului estonian mi s-a părut necesară deoarece cuprinde o seamă de concluzii importante privind aplicabilitatea teoriei lui Kymlicka în anumite contexte specifice. Cele două etape ale strategiei de integrare din Estonia au fost elaborate în mod evident sub influența autoritară a teoriei liberale a drepturilor minoritare. Utilizarea frecventă a noțiunilor consacrate de Kymlicka – cum ar fi conceptul de

1. *Op.cit.*, pp. 30-31.

democraţie multiculturală însuşi[1], noţiunea de cultură societală ca element de bază al strategiei[2], conceptul de bază comună a societăţii multiculturale sau invocarea frecventă a importanţei sentimentului de securitate în contextul culturii proprii – este dovada elocventă a acestei influenţe.

Prima etapă a strategiei, concretizată în planul de acţiune al guvernului, a redat într-o formă autentică gândirea lui Kymlicka, încercând – după cum am văzut – îmbinarea preocupărilor pentru libertatea individului cu grija pentru integritatea culturii. Mutaţia care s-a produs, din acest punct de vedere, între cele două etape ale strategiei este extrem de importantă pentru relevanţa teoriei liberale a drepturilor minoritare : acest caz concret pare să confirme acele păreri care suspectau un conflict inerent între prioritatea declarată a individului şi protecţia grupurilor etnoculturale. Felul în care s-a încercat eliminarea tensiunii semnalate de specialişti între cele două concepte provenind din „paradigme sociale diferite" este de asemenea edificator, contradicţiile strigătoare între elementele modelului – pluralismul cultural, baza comună declarată şi primordialitatea spaţiului cultural estonian – având efecte extrem de compromiţătoare la adresa teoriei.

Nu trebuie să pierdem din vedere, bineînţeles, faptul că această tentativă de punere în aplicare a teoriei liberale a drepturilor minoritare s-a produs tocmai într-un context în legătură cu care însuşi autorul a semnalat probleme de relevanţă : spaţiul fostului imperiu sovietic, în care distincţia fundamentală dintre minorităţile naţionale şi imigranţi este foarte problematică. Majoritatea popoarelor care şi-au recucerit de curând independenţa şi au devenit „majoritare" în ţara lor îi consideră pe ruşii stabiliţi acolo în vremea ocupaţiei sovietice nişte imigranţi ilegali, care în cel mai fericit caz pot aspira la cetăţenie după ce şi-au dovedit loialitatea şi dorinţa de a se integra în societatea majoritară. Ruşii, în schimb, resping cu tărie eticheta de imigranţi şi se aşteaptă să aibă asigurate servicii în limba rusă în toate domeniile de activitate, cum erau obişnuiţi de pe vremea Uniunii Sovietice. „Este greu să ne imaginăm un contrast mai izbitor între percepţii", spune Kymlicka în legătură cu acest conflict, din moment ce ambele poziţii sunt logice şi bine articulate. Dacă popoarele eliberate de sub ocupaţie pot invoca dreptul la autodeterminare şi pot dispune în mod liber de termenii proiectului lor de construcţie naţională, etnicii ruşi sunt şi ei îndreptăţiţi să declare că stabilirea lor pe teritoriul ţării respective a fost pe deplin legală

1. Chiar dacă sensul atribuit termenului se distanţează uşor, în contextul strategiei, de teoria liberală a lui Kymlicka.
2. Se cuvine menţionat, referitor la modul în care este utilizat acest concept, că strategia restrânge valabilitatea termenului la cultura „comunităţii politice" din Estonia şi nu vorbeşte, din motive lesne de înţeles, de existenţa a cel puţin două culturi societale aflate în concurenţă pe teritoriul ţării.

nu doar din punctul de vedere al Uniunii Sovietice, ci şi din cel al dreptului internaţional, care susţine dreptul de deplasare liberă pe teritoriul unei ţări, între graniţele recunoscute de către comunitatea internaţională a statelor[1].

În toate cazurile de acest gen – printre care exemplul estonian poate fi considerat un caz fericit în comparaţie cu unele situaţii din Asia Centrală, cum ar fi Kazahstanul sau Kirgizstanul[2] –, întrebarea de care se lovesc până şi cele mai sincere şi mai echilibrate tentative de integrare este dacă există sau nu soluţii *democratice* de acomodare a proiectelor concurente de construcţie naţională. După cum am văzut, comunităţile implicate în conflicte similare sunt preocupate deopotrivă de viitorul culturilor lor şi nu prea sunt dispuse la soluţii de compromis, care le-ar putea periclita securitatea apartenenţei la o cultură societală proprie. În asemenea situaţii, obiectivul statului naţional conceput ca un spaţiu cultural dominat de o singură comunitate pare profund nerealist şi, dacă va fi vreodată atins, „aceasta nu se va produce cu siguranţă prin metode democratice" – opinează Linz şi Stepan, într-o lucrare dedicată problemelor tranziţiei spre democraţie a statelor post-totalitare[3].

Privit din această perspectivă, exemplul strategiei guvernamentale de integrare a alogenilor în societatea estoniană ne ajută să realizăm că eşecul strategiei nu este şi eşecul teoriei liberale a drepturilor minoritare. În pofida preluării aproape în întregime a cadrului conceptual al teoriei, strategia a renunţat tocmai la spiritul acesteia, încercând să simuleze aparenţa de echitate etnoculturală în condiţiile etnocraţiei declarate fără rezerve. Din moment ce obiectivul primordial al guvernului estonian este realizarea statului naţional, şi nu acomodarea diversităţii etnoculturale, nu teoria e cea care are probleme de relevanţă în condiţiile specifice ale Estoniei, ci exemplul strategiei de integrare nu este relevant pentru teoria liberală a drepturilor minoritare.

Ne putem întoarce în acest punct la ipoteza lui Kaufmann referitoare la modul în care ajung la un sfârşit conflictele etnopolitice violente şi putem atinge câteva concluzii preliminare.

În baza exemplelor studiate, Kaufmann formulează ipoteza că, în cazul tensiunilor interetnice ajunse în faza conflictelor violente, singura soluţie

---

1. „Relaţiile etnice şi teoria politică occidentală", în: *Altera*, anul V, 1999, p. 137.
2. În aceste state succesoare, proporţia între „naţiunea titulară" şi coloniştii ruşi este şi mai problematică, situaţie care generează o sensibilitate accentuată de ambele părţi privind condiţiile negociate ale convieţuirii. *Cf.* Juan J. Linz – Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South Africa, and Post-Communist Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore şi Londra, 1969, pp. 24-37.
3. *Op.cit.*, p. 32.

viabilă este segregarea comunităților, chiar cu prețul schimbului de populație. Dacă în structurile statale mai mari, sfâșiate de conflicte interne, democrația nu poate fi asigurată, atunci aceste state nu merită să fie menținute cu forța; trebuie în schimb să i se dea o șansă democrației în interiorul unor formațiuni – autonome, federale sau independente – mai mici[1].

Exemplul modelului de acomodare a diversității etnoculturale din Estonia dovedește că jumătățile de măsură nu pot elimina dilemele strategice intercomunitare, mai ales pe cea care a devenit notorie sub denumirea de „dilema securității". Dacă o comunitate se simte amenințată, ea se mobilizează în mod inevitabil și va căuta prin orice mijloace să scape de sub dominația – sau amenințarea – grupului concurent.

Conform unei constatări celebre a lui István Bibó, participant la revoluția din Ungaria din 1956 și un analist temeinic al naționalismelor din spațiul sud-est-european, o societate care se teme nu-și poate permite să devină democratică. Problemele nerezolvate care se regăsesc la rădăcinile angoaselor comunitare exclud posibilitatea relațiilor interpersonale și intercomunitare bazate pe încredere, iar stabilitatea societății va necesita întotdeauna soluții autoritare.

Din cercul vicios care se creează în asemenea situații – sentimentul amenințării împărtășit de membrii unei comunități (minoritare sau majoritare), angoasa comunitară care se naște în urma implicării activiștilor etnopolitici, apariția dilemelor strategice intercomunitare, iminența conflictului aparent inevitabil și escaladarea sentimentului nesiguranței colective –, nici drepturile individuale ale omului, nici democrația majoritară nu par să ofere calea de ieșire.

Care este, deci, condiția ca democrația să devină posibilă în societățile multiculturale?

Înainte să ajungem la formularea unor opinii privind această problemă – ridicată încă de Mill – vom analiza problema relevanței teoriei lui Kymlicka din alte două puncte de vedere.

---

1. Această ipoteză a lui Kaufmann, oricât de drastică ar părea la prima vedere, a fost puternic confirmată de evenimentele recente din Balcani. În afară de cazurile de secesiune în interiorul Iugoslaviei, un exemplu interesant din acest punct de vedere este cel a Bosniei. Planul de pace Vance-Owen s-a dovedit inaplicabil în 1992 tocmai din cauza faptului că a încercat restaurarea caracterului multietnic al statului care devenise deja scena unor evenimente sângeroase. Aplicarea acordului de la Dayton – care a propus o soluție bazată pe segregare – a devenit posibilă trei ani mai târziu tocmai datorită purificărilor etnice care au avut loc între timp în majoritatea teritoriilor contestate. Mai recent, dificultățile întâmpinate de autoritățile internaționale în tentativa de a restaura caracterul multietnic al provinciei Kosovo sunt edificatoare la rândul lor în ce privește valabilitatea ipotezei lui Kaufmann. *Cf.* Kaufmann, *op.cit.*, pp. 295-296.

II.2. Convergenţe de idei între teoria liberală a drepturilor minoritare şi unele teme majore ale agendei politice internaţionale

Fiind vorba de o provocare de asemenea anvergură, cu caracter „aproape universal", ca să citäm din nou din Renée de Nevers, era de aşteptat ca problematica diversităţii etnoculturale şi modalităţile de acomodare ale acesteia să facă obiectul unor preocupări majore pe scena politică internaţională a zilelor noastre.

Voi prezenta în cele ce urmează două exemple elocvente de documente internaţionale în care abordarea propusă de Kymlicka privind problema diversităţii şi a drepturilor minoritare e preponderentă. Primul este un *Raport al Comisiei Mondiale pentru Cultură şi Dezvoltare* din cadrul UNESCO, intitulat *Our Creative Diversity*, publicat în anul 1996, document ce propune o nouă „agendă internaţională", care să elimine, pe de o parte, sursele tensiunilor şi conflictelor etnoculturale şi să valorifice, pe de altă parte, bogăţia reprezentată de diversitatea culturală a globului în strategii de dezvoltare mondială mai fezabile şi mai echitabile[1]. Al doilea este o *Declaraţie a principiilor liberal-democrate privind minorităţile naţionale şi etnoculturale şi populaţiile indigene*, document elaborat de un colectiv internaţional de specialişti – din care a făcut parte şi Kymlicka – şi oferit spre dezbatere partidelor şi organizaţiilor liberale din Europa[2]. Voi menţiona în context şi câteva orientări noi în teoria protecţiei minorităţilor din domeniul dreptului internaţional care poartă deja pecetea teoriei lui Kymlicka, fără să-mi propun însă abordarea unui subiect ce depăşeşte în mod evident cadrul unui discurs de filosofie politică normativă.

Înfiinţarea Comisiei Mondiale pentru Cultură şi Dezvoltare a fost hotărâtă în 1991, în cadrul celei de a XVI-a Conferinţe Generale a UNESCO, cu misiunea de a elabora un Raport Mondial referitor la „acţiunile urgente şi necesare pe termen lung în vederea satisfacerii nevoilor culturale care se

1. *Our Creative Diversity. Report of the World Comission on Culture and Development*, UNESCO, Paris, 1996.
2. Institutul de Studii Liberale de la Bucureşti a organizat în 30 noiembrie 1999 o discuţie pe marginea *Declaraţiei*, iar în perioada 13-16 aprilie 2000 acelaşi document a fost dezbătut în cadrul celei de-a patra întâlniri a reprezentanţilor partidelor liberale din centrul, estul şi sud-estul Europei, organizată la Bucureşti de către Fundaţia Friedrich Naumann, Asociaţia Română pentru Libertate şi Dezvoltare şi Partidul Naţional Liberal. Fragmente din textul *Declaraţiei* au fost publicate în *22*, anul XI, nr. 17, 25 aprilie – 1 mai 2000.

ivesc în contextul dezvoltării"[1]. Nevoia acordării unei atenții sporite problemelor culturii a fost conștientizată treptat către finele anilor '80, când a început să devină evident că multe dintre programele de dezvoltare inițiate de organizațiile internaționale au eșuat din cauza faptului că „factorul uman – această rețea complexă de relații și credințe, valori și motivații care se găsesc la baza conceptului de cultură – a fost subestimat în multe proiecte ale dezvoltării", după cum remarca Javier Pérez de Cuéllar în *Cuvântul introductiv* al *Raportului*[2].

Comisia, care i-a inclus, printre alții, pe Claude Lévi Strauss, Ilya Prigogine, Elie Wiesel, Nikita Mihalkov și care l-a avut ca președinte pe Javier Pérez de Cuéllar, și-a început activitatea în 1993. Cum raportul pe care aveau să-l elaboreze era gândit să fie mai degrabă un document orientat spre politici concrete decât un tratat sau un manual despre problemele culturale ale lumii, membrii comisiei și-au definit scopul în elaborarea unei *Agende internaționale*, care propunea acțiuni în câteva domenii prioritare, care nu suferă amânare, dacă obiectivul ameliorării condiției umane este luat în serios.

Autorii *Raportului* își propuneau la vremea respectivă să se adreseze unei mari audiențe din sfera guvernamentală, academică, civilă, artistică, precum și politicienilor și intelectualilor, formatorilor de opinie și publicului larg în general, urmărind conștientizarea în rândul acestora a rolului culturii ca sursă a schimbării, a creativității și a libertății. Plecând de la constatarea lui Lévi Strauss, conform căreia diversitatea culturală „este în urma noastră, în jurul nostru și înaintea noastră", miza unei astfel de *Agende* era descoperirea condițiilor în care „această sursă de energie, inspirație și putere" pentru grupuri și societăți, „în loc să ne conducă la conflagrații între culturi, va trebui să fundamenteze coexistența pașnică și armonia interculturală"[3].

Raportul, definitivat și publicat în 1996, are zece capitole, la care se adaugă un capitol de recapitulare a celor mai importante constatări, intitulat *Agenda internațională*. Capitolele *Raportului* identifică prioritățile stabilite de comisie, după cum urmează: 1. o nouă etică globală; 2. angajamentul pentru pluralism; 3. creativitatea și împuternicirea; 4. provocările într-o lume bogată în mass-media; 5. genul și cultura; 6. copiii și tinerii; 7. dezvoltarea patrimoniului cultural; 8. cultura și mediul; 9. regândirea politicilor culturale; 10. nevoile unor cercetări ulterioare.

Din extraordinara bogăție de idei ce caracterizează documentul, voi reda pe scurt, în cele ce urmează, câteva constatări ale *Raportului* pe care

1. *Our Creative Diversity*, p. 9.
2. *Op.cit.*, p. 7.
3. *Op.cit.*, p. 11.

le găsesc relevante, edificatoare în privinţa convergenţei de idei cu teoria liberală a drepturilor minoritare elaborată de Kymlicka.

Una dintre constatările care i-a călăuzit pe membrii comisiei este aceea că „într-o lume în care 10.000 de societăţi distincte trăiesc în aproximativ 200 de state, protejarea şi acomodarea drepturilor minoritare este o preocupare primordială". La baza diversităţii culturilor se regăseşte o unitate fundamentală definită de o „etică globală", stabilind standardele minime pe care orice comunitate trebuie să le aibă în vedere. Standardele internaţionale relativ recent adoptate privind drepturile universale ale omului reprezintă o componentă esenţială a acestei etici, iar „democraţia şi protecţia minorităţilor sunt principii importante ale eticii globale, fiind totodată condiţii ale eficienţei instituţionale, ale stabilităţii sociale şi ale păcii". Un alt principiu important al eticii globale, în acest context, este cel care spune că „drepturile minoritare nu se pot acorda în detrimentul drepturilor majorităţii", că rolul agitatorilor etnopolitici trebuie diminuat şi că toate conflictele trebuie soluţionate pe căi paşnice, negociate[1].

Diversitatea culturilor de pe glob are drept consecinţă caracterul multicultural al celor mai multe state. „O ţară multiculturală poate avea mari beneficii în urma pluralităţii ce o caracterizează, dar conţine totodată şi potenţialul conflictelor culturale." În aceste condiţii, rolul politicilor guvernamentale poate deveni determinant.

Dar guvernele „nu pot determina cultura oamenilor; de fapt, ele sunt determinate, cel puţin parţial, de cultură". Pacea socială atât de importantă pentru dezvoltarea umană poate fi subminată adesea de „dominaţia sau hegemonia culturală bazată pe excluderea grupurilor subordonate".

În condiţiile diversităţii, „libertatea culturală este unul dintre pilonii statului". Libertatea culturală este o formă specială a libertăţii, o „libertate colectivă", care se referă la „dreptul unei comunităţi de a adopta o formă de viaţă aleasă fără constrângeri". Chiar dacă în anumite condiţii drepturile colective pot duce la abuzuri, aceste cazuri trebuie privite ca nişte excepţii nepermise, care nu pot invalida constatarea că „libertatea culturală corect interpretată este o condiţie ca libertatea individuală să înflorească". Această formă a libertăţii „protejează nu numai colectivitatea, ci şi drepturile fiecărui individ din cadrul acesteia. Drepturile individuale pot exista şi independent de drepturile colective, dar existenţa drepturilor colective, a libertăţii culturale, asigură o protecţie în plus pentru libertatea individuală"[2].

Este important de reţinut, argumentează în continuare *Raportul*, că „drepturile trebuie combinate cu obligaţii, opţiunile cu constrângeri, alternativele cu afirmaţii ferme, libertăţile cu legături". În urma modernizării

1. *Op.cit.*, p. 16.
2. *Op.cit.*, pp. 25-26.

societăţilor, echilibrele sensibile dintre elementele amintite au fost răsturnate şi nu se poate pierde din vedere faptul că, de cele mai multe ori, „constrângerile fără opţiuni sunt opresive, iar opţiunile fără constrângeri înseamnă anarhie". Mai mult decât atât, în anumite situaţii „opţiunile fără constrângeri pot deveni la fel de opresive precum constrângerile fără opţiuni". Obiectivul lumii contemporane ar trebui să fie, conchide *Raportul* (în termeni aproape poetici), „o societate în care libertatea nu este libertină, autoritatea nu este autoritară, iar opţiunile nu sunt doar *actes gratuits*, constrângerile nu sunt doar nişte restricţii dureroase"[1].

Referitor la importanţa culturii proprii pentru comunităţi în contextul provocărilor globalizării, în *Raport* se pot citi următoarele: „cele mai multe popoare doresc să ia parte la «modernitate» fără să renunţe la tradiţiile proprii", ceea ce nu este greu de înţeles, din moment ce „valorile tradiţionale... le definesc identitatea, conferă continuitate şi semnificaţie vieţii lor"[2].

Nu este de mirare, deci, dacă popoarele răspund cu mobilizare sau cu declanşarea unor „politici etnice" la tot ceea ce percep ca ameninţare la integritatea culturii: schimbările în compoziţia etnică a populaţiei, modificările statutului unui grup etnocultural sau orice poate fi „perceput ca ameninţare la adresa integrităţii, prosperităţii sau a supravieţuirii comunităţii, la adresa continuităţii culturii lor şi la transmiterea mai departe a valorilor acesteia". Aceste aspecte au fost neglijate în modelele de dezvoltare utilizate până nu demult pe scară largă, şi *Raportul* recunoaşte că „multe eşecuri şi dezastre (războaiele civile din Nigeria, Rwanda şi Burundi sau dezmembrarea Pakistanului, de exemplu) au izvorât din recunoaşterea inadecvată a complexităţilor culturale şi etnice"[3].

Chiar dacă ficţiunea naţiunii omogene pierde teren, „cele mai multe guverne definesc şi practică încă politici de asimilare", printre acestea „politicile lingvistice" fiind utilizate în mod frecvent ca „instrument al dominaţiei, fragmentării şi asimilării". În cazul popoarelor băştinaşe, se poate vorbi uneori de „etnocid cultural", definit ca un proces în urma căruia „un popor distinct din punct de vedere cultural îşi pierde identitatea, în urma pierderii teritoriilor şi a erodării bazei de resurse, precum şi din cauza restricţiilor de a-şi folosi limba, de a-şi păstra instituţiile sociale şi politice, tradiţiile, formele de exprimare artistică, practicile religioase şi valorile culturale". Acest deznodământ „poate fi rezultatul unor politici guvernamentale sistematice, dar şi forţele impersonale ale dezvoltării economice pot avea efecte de etnocid". Evidenţele zguduitoare în acest sens aduse în ultima vreme în faţa opiniei publice mondiale au contribuit la

1. *Op.cit.*, p. 41.
2. *Op.cit.*, p. 28.
3. *Op.cit.*, p. 55.

conştientizarea faptului că, în cazul popoarelor băştinaşe, „nu doar formele de exprimare culturală, ci însăşi baza materială fundamentală a existenţei acestor societăţi" trebuie protejate[1].

Una dintre afirmaţiile cele mai profunde, cu puternică rezonanţă în teoria liberală a drepturilor minoritare, se referă la condiţiile necesare pentru eliminarea surselor ce pot genera conflicte etnopolitice. „Egalitatea în relaţiile intergrupuri – se spune în *Raport* –, această condiţie esenţială pentru dezvoltarea umană, poate fi îmbunătăţită, şi risipirea iresponsabilă a energiilor sociale în conflictele etnice şi religioase poate fi evitată doar în măsura în care sunt descoperite căile prin care se poate asigura dreptul indivizilor şi al grupurilor la libera exprimare a unicităţii lor culturale, precum şi modalităţile prin care aceste particularităţi pot fi făcute acceptate şi înţelese de către ceilalţi." În acest sens, legislaţia care interzice excluderea sau discriminarea pe motive de diferenţe culturale sau care pedepseşte excesele de intoleranţă este foarte importantă, dar de multe ori insuficientă: este nevoie totodată de „descoperirea originilor problemei".

„Acceptarea negociată a diferenţelor" e o sarcină dificilă şi o provocare permanentă, din moment ce este puţin probabil să se ajungă vreodată la o „aranjare definitivă a lumii" din punct de vedere etnopolitic. Noţiunea de identitate implică limite, iar limitele generează tensiuni. Omenirea trebuie să înveţe să convieţuiască în mod paşnic cu această realitate, din moment ce „nu vom deveni niciodată membrii aceluiaşi trib universal". Această fascinantă diversitate a omenirii îşi trage rădăcinile dintr-o „umanitate comună", care acum, „după încheierea epocilor coloniale şi totalitare", poate fi recunoscută în mod deschis, şi negocierea dificilă în vederea acomodării diversităţii poate începe în condiţii mult mai prielnice[2].

Pluralismul nu este însă un scop în sine. Recunoaşterea diferenţelor e o precondiţie esenţială a dialogului, dar scopul final este totuşi „construirea unei uniuni mai largi a popoarelor diferite". Miza este deci de a „reconcilia această nouă formă a pluralismului cu sentimentul cetăţeniei comune". Altfel spus, „obiectivul nu este doar o societate multiculturală, ci un stat definit în termenii multiculturalităţii: un stat care îşi poate permite să recunoască pluralitatea fără să-şi pericliteze prin asta integritatea". În acest sens, „formele locale de autonomie care au fost măturate de statele-naţiune ar trebui probabil restabilite şi ar trebui oferite anumite garanţii. Rolul entităţilor naţionale vizibile va rămâne însă crucial."

Raportul ajunge în acest punct la o constatare cu consecinţe importante pentru perspectiva prezentei abordări. Admiţând rolul Organizaţiei Naţiunilor Unite în fundamentarea păcii mondiale, documentul atrage atenţia

1. *Op.cit.*, pp. 59 şi 70.
2. *Op.cit.*, p. 71.

asupra lipsei unei viziuni comune, a unei baze conceptuale general împărtăşite de comunitatea internaţională a statelor, privind posibilitatea teoretică a acomodării diferenţelor. „Nu au fost elaborate încă strategiile potrivite pentru prevenirea sau cel puţin dizolvarea conflictelor care se nasc din afirmarea identităţii naţionale şi culturale sau din aspiraţiile acestor identităţi. Caracterul ordinii internaţionale care se conturează în această perioadă va fi determinat într-un mod hotărâtor de eficienţa cu care vom reuşi să atingem acest obiectiv şi de succesele pe care le vom înregistra în construirea unei culturi a păcii. Această sarcină va necesita participarea tuturor forţelor creative şi imaginative: guvernele, instituţiile academice şi umanitare, asociaţiile private voluntare, fundaţiile, congregaţiile religioase, persoanele individuale şi întregul sistem al Naţiunilor Unite."[1]

Demersurile care urmăresc acest obiectiv major pentru viitorul umanităţii trebuie să ţină cont totuşi, în opinia autorilor *Raportului*, de câteva principii fundamentale. În primul rând, dacă ne propunem sporirea şanselor şi a opţiunilor dezvoltării umane (*human development*) a comunităţilor de pe glob, aceste comunităţi trebuie „împuternicite să-şi definească viitorul în funcţie de cine au fost în trecut, cine sunt astăzi şi ce vor să devină în vremurile care vin". Trebuie acceptat în continuare că diversitatea, pluralismul cultural, este o „caracteristică pătrunzătoare şi de durată a societăţilor contemporane şi că identificarea etnică este adesea un răspuns normal şi sănătos la presiunile globalizării". În aceste condiţii, proiectele de „construcţie naţională" care urmăresc omogenizarea comunităţilor sunt „atât nedorite, cât şi nefezabile"; „dominaţia unui grup etnic nu poate asigura stabilitatea pe termen lung a societăţii". Politicile de acomodare a diversităţii etnice pot fi multiple – „formule constituţionale, sisteme electorale de diferite tipuri, legi care consfinţesc anumite drepturi, politici economice şi culturale" –, dar cea mai de durată modalitate de a asigura funcţionarea eficientă a acestora este aceea „de a crea un sens al naţiunii ca o comunitate civică având rădăcini în valorile pe care toate componentele etnice ale societăţii naţionale le împărtăşesc. Această accepţiune a comunităţii poate deveni realitate doar dacă sensul în care este folosit termenul de «naţiune» va fi eliberat de orice conotaţie a exclusivismului etnic"[2].

Acestea sunt deci recomandările – relevante pentru lucrarea de faţă – ale unui for interguvernamental de rang înalt, incluse într-un document care se doreşte a fi o *Agendă internaţională* pentru anii ce vin. După cum ne-am putut convinge din cele reproduse, constatările documentului sunt curajoase, iar recomandările pe care le formulează sunt generoase şi se întâlnesc în

1. *Op.cit.*, p. 73.
2. *Op.cit.*, pp. 72-74. Sintagma „societate naţională" din citat se referă, în mod evident, la naţiunea politică.

punctele esenţiale cu prevederile teoriei lui Kymlicka[1]. Dar pentru a putea evalua şansele de implementare ale unor recomandări de acest gen, să trecem acum la prezentarea sumară a unui document ce îşi propune să ofere soluţii concrete la multe din problemele semnalate de *Raportul Comisiei Mondiale pentru Cultură şi Dezvoltare* şi pe care *Raportul* le tratează doar la nivelul recomandărilor cu caracter general.

Declaraţia principiilor liberal-democrate privind minorităţile naţionale şi etnoculturale şi populaţiile indigene este un document politic eminamente liberal, care urmăreşte declanşarea unor dezbateri privind bazele normative ale democraţiei liberale în condiţiile diversităţii. În preambulul documentului se precizează că „toţi cei dedicaţi cauzei drepturilor minorităţilor" sunt invitaţi să ia parte la „discutarea acestor principii şi, mult mai important, la transformarea lor într-o realitate vie"[2].

În textul *Declaraţiei* se regăsesc cele mai importante idei ale teoriei lui Kymlicka, partea descriptiv-normativă – în care tezele respective sunt prezente în mod preponderent – fiind completată cu o serie de recomandări taxonomice pentru diferitele categorii de minorităţi.

În societate uniformitatea „nu a fost atinsă niciodată, şi nici nu va fi vreodată posibilă fără constrângeri" – se precizează chiar la început, într-un prim subcapitol intitulat *Libertatea înseamnă diversitate*. Acest „adevăr simplu" este mai relevant ca oricând în condiţiile diversităţii etnoculturale ce caracterizează lumea contemporană, în care relaţiile dintre majorităţi şi minorităţi reprezintă „unitatea de măsură cu care gradul de libertate poate

1. După cum am putut constata, majoritatea tezelor mai importante ale teoriei liberale a drepturilor minoritare se regăsesc în *Raport*, în afara diferenţierii propuse de Kymlicka între formele diversităţii. Cerinţa egalităţii dintre grupurile etnoculturale pentru securitatea şi stabilitatea păcii mondiale şi pentru asigurarea – în acelaşi timp – a drepturilor individuale pentru membrii comunităţilor minoritare apare într-o formă clar articulată. Ideea importanţei pe care o are apartenenţa la cultura proprie şi a potenţialului generator de conflicte al piedicilor puse în faţa acestei apartenenţe este de asemenea accentuată. Am regăsit şi refuzul de accepta caracterul neutru din punct de vedere etnic al statului modern, iar recomandările de politici pentru acomodarea diversităţii pe care *Raportul* le formulează sunt în consens cu cele făcute de Kymlicka. Faptul că în *Raport* nu se acordă o atenţie mai mare problemei imigranţilor se datorează probabil preocupării Comisiei de a oferi soluţii la problemele cele mai arzătoare pentru securitatea ordinii mondiale. În schimb, teoria liberală a drepturilor minoritare este motivată în a oferi o bază normativă pentru echitatea etnoculturală a lumii contemporane, obiectiv care nu poate pierde din vedere fenomenul imigraţiei moderne, şi nici consecinţele variantei coloniale a acestuia.
2. Toate citatele care urmează referitor la *Declaraţie* provin din versiunea în limba română, publicată în *22*, anul XI, nr. 17, 25 aprilie – 1 mai 2000, *Supliment*, paginile VI-VIII.

şi trebuie să fie măsurat". În condiţiile lumii contemporane, „nici o societate şi nici o ţară nu pot fi considerate democraţii liberale, atâta timp cât nu recunosc, nu implementează şi nu respectă drepturile minorităţilor".

Teza lui Kymlicka referitoare la mitul neutralităţii etnoculturale a statului de drept modern se regăseşte şi ea în această parte introductivă, sub următoarea formă: „este o tendinţă comună a statelor moderne aceea de a-şi asuma o identitate «naţională», o cultură etc. şi, de aici, rezultă o «nevoie» de instituţii şi soluţii unitare «naţionale»". Această preocupare a statelor duce adesea la o „desconsiderare sau la o subestimare a diversităţii... ce există între graniţele unui stat naţional" sau, în cazuri mai puţin fericite, la „folosirea puterii coercitive a maşinăriei reprezentate de stat" în vederea impunerii uniformităţii dorite.

„Apartenenţa la o comunitate, pe baza unei moşteniri culturale, lingvistice sau religioase comune" – un alt element al teoriei liberale a drepturilor minoritare – este însă un factor important „de identificare", nu doar pentru membrii comunităţilor majoritare, ci şi pentru cei care trăiesc în condiţiile minorităţii. Dreptul acestor grupuri „de a fi deosebite, în limitele drepturilor internaţional acceptate ale omului", nu poate fi îngrădit, şi în anumite situaţii este nevoie de măsuri speciale de protecţie pentru ca membrii unor astfel de comunităţi să nu sufere discriminări.

Nevoia unor astfel de măsuri speciale se află într-o relaţie directă cu gradul în care guvernele interferează cu societăţile civile: „cu cât este mai îngrădită influenţa statului într-un caz dat, cu atât va exista mai mult spaţiu pentru ca minorităţile să-şi gestioneze treburile". Însă, după cum am văzut, statele moderne „sunt puternic intervenţioniste", au „o înclinaţie ereditară către uniformitate" şi, „atâta timp cât această situaţie persistă, măsurile speciale de protejare a drepturilor minorităţilor sunt indispensabile".

Dacă protecţia externă a grupurilor reprezintă un interes fundamental al membrilor acestora, restricţiile interne nu pot fi admise în cadrul unei democraţii liberale autentice. În situaţiile în care nevoia protecţiei se iveşte totuşi, nu se poate pierde din vedere că „funcţia lor va fi întotdeauna subsidiară bazelor oricărei societăţi libere: statul de drept şi drepturile omului". Apare şi teza, binecunoscută deja, a protejării individului faţă de autoritatea grupului – eventual nonliberală – care beneficiază de măsuri speciale: „trebuie înţeles întotdeauna că astfel de drepturi pentru grupuri trebuie să servească la sprijinirea, întărirea şi garantarea libertăţii individuale, nu la violarea ei. Din acest motiv, drepturile grupului minoritar nu trebuie niciodată să pună drepturile individuale la dispoziţia grupului, oricare ar fi tradiţiile unei anumite comunităţi".

Cum situaţiile în care minorităţile se regăsesc pe glob sunt diferite, este nevoie şi de soluţii diferenţiate. Distanţându-se puţin, sub acest aspect, de

teoria lui Kymlicka, *Declaraţia* deosebeşte trei categorii distincte de grupuri care necesită măsuri speciale de protecţie: „minorităţile etnoculturale", „minorităţile naţionale" şi „popoarele băştinaşe".

Categoria *minorităţilor etnoculturale* este constituită în principal din „imigranţi, refugiaţi şi descendenţii acestora, care trăiesc, mai mult decât temporar, în altă ţară decât cea de origine". *Minorităţile naţionale* sunt „comunităţi istorice stabile, care au o limbă şi/sau o cultură proprie, diferită de cea a majorităţii". Acestea dobândesc statutul de minoritari de regulă prin „redesenări ale graniţelor internaţionale, aria în care sunt incluse schimbându-se de la suzeranitatea unei ţări la suzeranitatea alteia". *Popoarele băştinaşe* au toate caracteristicile minorităţilor naţionale, specificul lor „constând în faptul că s-au stabilit în regiune anterior majorităţii şi au devenit o minoritate prin cucerire şi/sau colonizare". Fiind considerate popoare „subjugate", acestea sunt îndreptăţite să beneficieze de drepturi speciale.

Înainte să treacă la taxonomia drepturilor specifice rezervate fiecărui grup în parte, *Declaraţia* aminteşte câteva „drepturi, îndatoriri şi reguli aplicabile în toate situaţiile privind minorităţile". Cele mai importante dintre acestea sunt următoarele: toate măsurile propuse în cadrul documentului „au fost concepute pentru a promova armonia între diferitele comunităţi ale unei ţări, prin asigurarea că nimeni nu este nici privilegiat, nici discriminat din cauza apartenenţei la o comunitate (fie ea minoritate sau majoritate)"; scopul drepturilor specifice de grup „nu poate fi niciodată de a crea privilegii, ci doar de a crea o egalitate incontestabilă"; dacă sarcina comunităţii internaţionale este să stabilească standarde privind protecţia minorităţilor, „transformarea acestor standarde în legislaţie şi practică naţională" este recomandat să se facă „prin consultări şi cooperare între minoritate şi majoritate".

Dreptul fundamental recomandat de document pentru *minorităţile etnoculturale* este acela de a fi protejate de discriminare. În particular, acest lucru trebuie să însemne: dreptul de a-şi folosi limba în relaţiile neoficiale; libertatea de opinie şi exprimare, inclusiv de a publica necenzurat în orice limbă; libertatea de a-şi practica propria religie, în orice formă, dar fără încălcarea drepturilor altora; accesul neîngrădit şi nediscriminatoriu la oportunităţile de educaţie; tratamentul egal cu al majorităţii în privinţa sprijinului oferit de stat pentru cultivarea tradiţiilor specifice. În plus, statul gazdă are obligaţia să ofere asistenţă pentru acomodarea culturală şi politică – în privinţa cetăţeniei înainte de toate –, cât şi în vederea deschiderii căilor de integrare în societate a minorităţilor etnoculturale.

Principiul fundamental de la care au pornit autorii documentului în stabilirea sferei drepturilor specifice rezervate *minorităţilor naţionale* este următorul: „dreptul lor de a-şi menţine caracteristicile ce îi fac diferiţi de

majoritate nu poate fi pus sub semnul întrebării şi, în consecinţă, orice încercare din partea majorităţii de a impune uniformitatea sau orice presiune în sensul asimilării este ilegitimă".

Pentru minorităţile naţionale care trăiesc grupat, în comunităţi compacte, într-o regiune oarecare, „cu puţini sau fără membri ai majorităţii locuind în acelaşi teritoriu", forma cea mai potrivită pentru exercitarea acestui drept este, potrivit *Declaraţiei*, autonomia teritorială. Având în vedere „importanţa pe care o reprezintă forma de ocupare a unui teritoriu pentru exercitarea drepturilor unei minorităţi", acestea trebuie protejate „împotriva manipulărilor ce se folosesc de această caracteristică". Chiar dacă acest deziderat poate intra în conflict cu „dreptul la liberă circulaţie şi stabilire în teritoriul unei ţări", care „este atât de important pentru toţi cetăţenii respectivei ţări", acest drept nu poate fi folosit în mod intenţionat „în scopuri negative (perverse), prin politici de strămutare a unor populaţii, destinate a submina poziţia unei minorităţi în propria sa arie de existenţă". Din considerente identice este inacceptabilă şi „manipularea graniţelor administrative în aceleaşi scopuri".

Pentru cazurile în care minorităţile naţionale trăiesc dispersat în cadrul majorităţii, fără ca să formeze o majoritate relativă într-o zonă oarecare, *Declaraţia* recomandă alte forme de instituţionalizare a dreptului de a-şi păstra caracteristicile distinctive, „acestea putând include variante neteritoriale, funcţionale, de autonomie".

Cum minorităţile naţionale au rezultat de multe ori din rearanjarea graniţelor internaţionale, şi din acest motiv sunt conectate prin legături multiple – etnice, lingvistice sau culturale – cu populaţia unei ţări vecine, guvernele ţărilor vizate nu au dreptul „să interfereze, în orice fel, cu legăturile şi comunicarea stabilite între cele două părţi ale graniţei, care sunt naturale într-o astfel de situaţie", tot aşa cum nici un guvern nu are dreptul să interfereze cu contactele internaţionale ale oricărui cetăţean.

În legătură cu definirea unei „relaţii corecte" între comunităţile naţionale de pe teritoriul unei ţări, *Declaraţia* susţine că există două categorii de drepturi ce constituie „condiţiile minime" ale unor astfel de relaţii: *autodeterminarea culturală* şi *participarea la luarea deciziilor* la nivel central/naţional. (În anumite situaţii speciale, în care condiţiile permit, de exemplu „acolo unde minorităţile sunt stabilite în arii geografice compacte, le pot fi cedate şi alte drepturi, cum ar fi controlul asupra propriei administraţii, asupra poliţiei, instituţiilor sociale etc.") Cum detalierea acestor drepturi depăşeşte cadrul strict normativ al teoriei lui Kymlicka, mă voi limita doar la câteva elemente mai importante pentru punctul de vedere al prezentei abordări.

În ceea ce priveşte *autodeterminarea culturală*, esenţa acesteia se reduce în accepţiunea *Declaraţiei* la următoarele: „Fiecare minoritate naţională

are dreptul de a-şi gestiona în mod suveran factorul central al identităţii sale: propria cultură. Aceasta include probleme legate de limbă, educaţie, tradiţii culturale şi religie". Documentul oferă detalii privind obligaţiile ce le revin statelor în privinţa asigurării folosirii neîngrădite a limbii materne (folosirea acesteia în public, în relaţiile cu autorităţile, în tribunale şi parlament, mass-media, pe indicatoarele publice etc.) şi a accesului fără restricţii la educaţia „în propria cultură" (asigurarea acestuia la toate nivelurile, folosind subvenţii publice „per elev", cu condiţia ca acestea să respecte „standardele minime adecvate" şi să nu afecteze „dreptul de a administra orice alt tip de şcoli private"). Referitor la aspectele legate de tradiţiile culturale şi de religie, *Declaraţia* percizează că acestea „necesită o politică nonintervenţionistă din partea guvernului", iar în situaţiile în care „activităţile şi instituţiile culturale şi religioase ale majorităţii sunt sprijinite în mod activ, nediscriminarea este o cerinţă adiţională evidentă".

Referitor la *participarea la luarea deciziilor* la nivel central/naţional, documentul recomandă sistemul electoral al reprezentării proporţionale, stabilirea limitelor circumscripţiilor electorale într-un mod favorabil scopurilor protejării intereselor minorităţilor (de exemplu, „prin evitarea includerii unor părţi mari ale populaţiei majoritare în interiorul limitelor circumscripţiilor locuite de minoritari"), asigurarea ca „posturile din administraţia centrală a ţărilor având minorităţi naţionale... să fie accesibile membrilor minorităţilor, fără nici o discriminare, pe criterii de competenţă profesională".

Într-o prezentare sumară, cu un accent doar pe consecinţele ei normative, aceasta este deci *Declaraţia principiilor liberal-democrate privind minorităţile naţionale şi etnoculturale şi populaţiile indigene*, o primă încercare de includere a principiilor teoriei liberale a drepturilor minoritare într-un document politic, menit să ofere o bază de negociere privind condiţiile minime ale democraţiei în condiţiile multiculturalităţii. Documentul fiind relativ recent, este prematur să ne propunem o evaluare a şanselor de implementare pe scară largă a unor astfel de principii în condiţiile lumii contemporane.[1] Cu menţiunea că voi reveni la această problemă în cadrul

1. Merită să fie redate aici, referitor la contextul menţionat, câteva păreri exprimate de politologi, politicieni şi intelectuali neangajaţi din România, în cadrul dezbaterii de la Bucureşti, organizată de Institutul de Studii Liberale în 30 noiembrie 1999. Părerile exprimate în cadrul dezbaterii s-au împărţit în câteva categorii clar delimitabile. În timp ce politologii au apreciat în general caracterul progresist al documentului privind viitorul democraţiei liberale, politicienii au formulat obiecţii referitor la aplicabilitatea documentului, unii considerându-l de-a dreptul „futurist" în condiţiile actuale ale României. Au existat însă şi păreri care au scos la iveală faptul că există anumite prevederi ale documentului care sunt deja o realitate în România zilelor noastre.

ultimului subcapitol al prezentei lucrări, dedicat şanselor democraţiei multiculturale în sens larg, este interesant de remarcat aici diferenţa de perspectivă care se poate sesiza între acest document şi strategia de integrare a guvernului estonian, prezentată în subcapitolul precedent. În timp ce *Declaraţia* porneşte de la premisa unei democraţii consolidate care îşi poate permite să fie generoasă în materie de drepturi acordate comunităţilor etnoculturale găzduite pe teritoriul propriu, fără ca acestea să aibă consecinţe destabilizatoare pentru democraţia cadrului statal vizat, strategia

---

Gabriel Andreescu este de părere, de pildă, că documentului „merită să i se dea atenţie, pentru că reprezintă o argumentare extrem de convingătoare a doctrinei minorităţilor" şi pentru că, „în acelaşi timp, împinge câteva lucruri înainte, fără să trădeze spiritul liberal care se adaptează cu trecerea timpului, care nu rămâne spiritul liberal al secolului al XIX-lea, care a reuşit să integreze de câteva decenii, de două decenii cel puţin, ideea liberalismului societăţilor multiculturale". Dan Pavel este de părere la rândul său că „abia aceea e democraţie liberală, în care majoritatea nu poate să facă tot ce vrea şi mai ales împotriva minorităţilor de orice fel". Eugen Vasiliu, membru al PNL, se situează pe poziţia unui politician realist şi prevăzător în privinţa principiilor recomandate de *Declaraţie*: „Fără îndoială că discutăm un document futurist, asta este limpede. Nu discutăm acum despre un document care trebuie adoptat mâine în România, şi cu atât mai puţin prin lege. Dar eu cred că toate lucrurile pe care va trebui să le adoptăm mâine trebuie să le discutăm astăzi. Şi dacă dorim să progreseze cât de cât mentalităţile oamenilor, atunci cineva în România trebuie să-şi asume aceste principii." Varujan Pambuccian, reprezentant al Uniunii Armenilor din România, se pronunţă de pe poziţiile unui scepticism de altă natură: „E un text pentru un viitor imprevizibil, îndepărtat, pentru că, din păcate, în momentul de faţă, problema fundamentală a minorităţilor... este succesul reformei economice. Dacă reforma economică va eşua, primele care vor avea de suferit direct, Doamne fereşte, chiar fizic, vor fi minorităţile. Germanii sigur nu, armenii, până acum n-au avut probleme, ştim la ce minorităţi ne referim şi la ce situaţii... Poate s-a mai diminuat puţin numărul de acuze cu *«ăia sunt de vină»* şi *«ăilalţi sunt de vină»*, dar acuzele au rămas şi, undeva în subconştientul colectiv, ele sunt cu mare grijă întreţinute". Eberhart-Wolfgang Wittstock, vorbind din partea Forumului Democrat German, apreciază în mod deosebit atenţia acordată de document libertăţii individuale, care nu poate fi pusă, sub nici o formă, „la dispoziţia grupului". Motivul pentru care acest aspect are o importanţă ieşită din comun pentru Wittstock este unul istoric: „noi am avut în istoria comunităţii germane un moment în care grupul etnic german era constituit în persoană juridică de drept public, iar conducerea grupului etnic german avea dreptul de a da dispoziţii obligatorii pentru membrii comunităţii; era perioada 1940-'44. Consecinţele nefaste au fost că vina politică pe care şi-a asumat-o conducerea grupului a fost transferată tuturor membrilor comunităţii, cu consecinţe extrem de tragice". În numele comunităţii maghiare, şi-au exprimat părerile Béla Markó şi Attila Verestóy. În timp ce primul surprinde exact semnificaţia documentului - „pentru a ajunge la anumite libertăţi individuale trebuie să acorzi anumite libertăţi acelei colectivităţi în care individul trăieşte în mod firesc" -, al doilea formulează o opinie ambiguă: „La noi problemele se pun

guvernamentală din Estonia este expresia preocupării pentru *crearea* unei astfel de democraţii[1].

Voi semnala în final câteva referiri la teoria lui Kymlicka într-un context care poate fi considerat pe bună dreptate un indicator important al relevanţei teoriei lui Kymlicka pentru agenda internaţională a zilelor noastre. Problema drepturilor minoritare în contextul dreptului internaţional a creat – după cum am văzut în prima parte a prezentei lucrări – multe convulsii. Curentele dominante ale dreptului internaţional îl consideră pe acesta un cadru al standardelor minimale privind drepturile omului, care nu îşi poate propune vreodată să reglementeze toate cazurile posibile ale situaţiei în care se poate pomeni o minoritate. În consecinţă, minorităţile naţionale nu pot fi considerate subiecte ale dreptului internaţional, ce are, din această cauză, un caracter preponderent „etatist".

---

imperios pentru a înţelege că minorităţile au nevoie de soluţii pentru comunităţile lor. Pentru majoritari, după mine, este ceva firesc. Eu sunt adept al unui liberalism individual, pentru că pentru majoritate tot ce este drept individual este rezultatul unui drept colectiv general acordat pe care îl exercită el şi e la el acasă. Minorităţii nu i se poate da această soluţie". Gheorghe Sarău, reprezentantul minorităţii romilor din cadrul MEN, este de părere că spiritul documentului, chiar dacă a fost necunoscut membrilor comunităţii pe care o reprezintă, „în foarte multe puncte coincide cu gândirea pe care noi am avut-o de doi ani încoace" şi, ca atare, se poate afirma că „am reuşit să facem foarte multe lucruri în spiritul acestui document". Nu este mai puţin adevărat însă, adaugă Sarău, că, în pofida faptului că documentul este „minimal", „opinia publică românească trebuie pregătită. O să fie vociferări. Dar trebuie să se cunoască faptul că aceste lucruri sunt necesare şi se întorc în beneficiul tuturor". Thomas Kleininger, vorbind în numele organizatorilor, a recapitulat concluziile dezbaterilor în felul următor: „Eu v-aş cere permisiunea să aşez pentru un moment realitatea politică între paranteze şi să mă rezum doar la concluziile care s-au desprins din discuţiile de astăzi... În primul rând, cred că a fost caracterizat de toată lumea ca fiind un document animat de un realism politic şi de un spirit liberal autentic, document care vine cu o noutate, cel puţin în zona definiţiei minorităţii, şi că este un document care are actualitatea lui, deci nu trebuie amânat *sine die* şi trebuie să intre în discuţie. Nu este un document futurist, ci, s-a spus aici, este un document minimal. În acest sens, cred că sunt în asentimentul dumneavoastră dacă plec de aici cu convingerea că acest document merită să fie introdus în discuţia Partidului Naţional Liberal şi să fie supus unui mecanism de validare pe care o să-l constituim pe parcurs". *Cf. 22*, anul XI, nr. 17, 25 aprilie – 1 mai 2000, *Supliment*, pp. VI-VIII. Este interesant de remarcat faptul că nici textul *Declaraţiei*, nici dezbaterile organizate pe marginea acestuia nu au avut un ecou semnificativ în mass-media din România, iar faptul că existenţa documentului nici nu a fost pomenită în presa de limba maghiară din România este de-a dreptul curios.

1. Un posibil conflict între cele două obiective, dacă ele sunt urmărite simultan, a fost semnalat, după cum am văzut, şi de *Raportul Comisiei Mondiale pentru Cultură şi Dezvoltare*. *Cf. Our Creative Diversity*, p. 72.

Mai nou au apărut însă unele opinii conform cărora, încetul cu încetul, se produce o schimbare de paradigmă în dreptul internaţional, din ce în ce mai mulţi specialişti refuzând să accepte dihotomia dintre subiectele şi „obiectele" dreptului internaţional, concentrându-se în schimb pe procesul de luare a deciziilor, în care o varietate de participanţi îşi promovează interesele prin tehnici diferite[1]. În cadrul abordărilor de acest gen, problemele drepturilor minoritare încep să nu mai fie percepute ca nişte ameninţări la adresa statelor şi noi argumente câştigă teren privind necesitatea preocupărilor pentru protecţia minorităţilor: legăturile pe care aceasta le are cu asigurarea *păcii*, cu respectarea *demnităţii umane* şi cu importanţa *culturii* pentru fiecare individ.

În lucrarea citată, Akermark oferă o justificare comprehensivă a drepturilor minoritare în cadrul dreptului internaţional pe baza acestor trei categorii de argumente. Una dintre ipotezele de la care porneşte este aceea că nici un demers contemporan serios care se ocupă cu problematica minorităţilor naţionale nu îşi poate permite să ignore rezultatele la care au ajuns Gurr şi Kymlicka în cercetările lor: primul arătând legăturile dintre oprimarea minorităţilor şi conflictele etnopolitice, cel de al doilea demonstrând relevanţa teoriei politice pentru dreptul internaţional. Într-adevăr, Akermark îşi dezvoltă cele trei categorii de argumente pentru susţinerea necesităţii protecţiei minorităţilor în sistemul mondial contemporan folosind din plin aceste rezultate. Gurr este citat în capitolul rezervat problemelor păcii şi securităţii[2], iar la tezele lui Kymlicka se fac referiri frecvente în capitolele consacrate problemelor demnităţii umane şi importanţei culturii pentru omul modern[3]. În plus, punctele de vedere ale lui Kymlicka referitoare la clasificarea minorităţilor sunt invocate deseori în capitolul rezervat definirii conceptului de *minoritate* pentru uzul dreptului internaţional[4].

Cum nici spaţiul, nici natura argumentelor nu îmi permite să intru acum în detaliile lucrării lui Akermark, voi trece la verificarea relevanţei teoriei liberale a drepturilor minoritare în ce priveşte problema cetăţeniei şi în contextul integrării europene.

1. Athanasia Spiliopoulou Akermark, *Justifications of Minority Protection in International Law*, Kluwer Law International, Londra - Haga - Boston, 1997, p. 19.
2. *Op.cit.*, pp. 68-75.
3. *Op.cit.*, pp. 75-86.
4. *Op.cit.*, pp. 86-99.

II.3. Consecinţele teoriei privind problemele cetăţeniei şi ale integrării europene

În pofida progreselor remarcabile, procesul de integrare europeană are încă multe necunoscute. Nu este foarte clar deocamdată dacă ceea ce se urmăreşte prin unificarea statelor-naţiune din Europa este o *asociaţie de state* (entităţi cu un oarecare grad de independenţă politică) sau o *supernaţiune europeană*, formată din totalitatea cetăţenilor din statele membre; o *uniune de comunităţi* sau o societate de *indivizi* („cetăţeni") *transnaţionali*; un simplu organism *interguvernamental* sau un sistem *federal* sau *cvasifederal* al statelor ce îl alcătuiesc – ca să amintesc doar câteva dintre dilemele care îi preocupă pe specialişti[1]. Părerile experţilor privind aceste opţiuni sunt puternic divizate, iar întrebările de genul „Care va fi natura cetăţeniei în cadrul Europei unificate din punct de vedere politic?" sau „Ce fel de cadru al drepturilor şi obligaţiilor îi va lega pe cetăţenii statelor europene caracterizate printr-un grad înalt de diversitate culturală, lingvistică, socială?" sau „Cum poate fi reconciliată diversitatea cu egalitatea politică şi ce fel de teorie a dreptăţii şi echităţii va fi la baza instituţiilor şi a politicilor europene?" constituie adevărate provocări, atât la adresa filosofiei politice, cât şi a imaginaţiei practicienilor din cadrul instituţiilor guvernamentale şi interguvernamentale.

În panoplia de argumente a „euroscepticismului", foarte bogată şi diversificată, o categorie aparte a părerilor vizează tocmai şansele reduse de apariţie în viitorul previzibil a unui concept de „cetăţenie europeană democratică", care să integreze atât cerinţele de egalitate politică şi echitate socială, cât şi elementele unei „identităţi transnaţionale" care să fie împărtăşită şi asumată în mod egal de cetăţenii actualelor state-naţiune din Europa.

Tony Judt, de exemplu, în cartea sa intitulată *A Grand Illusion*, deconstruieşte iluzia conform căreia în viitorul apropiat ne-am putea aştepta la apariţia unei opinii publice europene, indispensabilă unei democraţii menite să cuprindă întreg spaţiul european. Din moment ce diviziunile lingvistice vor caracteriza în continuare acest spaţiu, iar mediul lingvistic firesc al deliberărilor democratice va rămâne cel autohton pentru fiecare popor în

1. Referitor la aceste dileme, o poziţie interesantă a fost adoptată recent de Joschka Fischer, ministrul de externe al Germaniei, în cadrul unei prelegeri susţinute la Universitatea Humboldt din Berlin în 12 mai 2000. Vezi Joschka Fischer, „Federaţia europeană", în: *Provincia*, anul I, nr. 2, mai 2000, supliment al cotidianului *Ziua*. La câteva elemente mai importante ale poziţiei lui Fischer voi reveni în ultima parte a acestui subcapitol.

parte, ne putem aștepta cel mult la negocieri la nivel european între elitele politice, care devin astfel purtătoarele de cuvânt ale opiniilor publice naționale. Cu cât încercăm să definim noțiunea de cetățenie europeană în termeni mai generali și mai cuprinzători, cu atât va fi mai dificil, în aceste condiții, să ne achităm de obligațiile caracteristice unei democrații autentice[1].

Johan Galtung accentuează un alt aspect al dificultăților de care trebuie să se țină seama în contextul integrării europene. În opinia lui, crearea unui „naționalism supraeuropean" va fi extrem de dificilă din moment ce acesta va trebui să aibă la bază „o istorie acceptabilă pentru toate națiunile Europei" și, în mod implicit, „îmbunătățirea relațiilor dintre vechi inamici". Națiunile europene care moșesc integrarea „au multe realizări în domeniile artei, științei și tehnologiei sau în domeniul construcției sociale... și al democrației, cu care se pot mândri pe bună dreptate", dar nu este mai puțin adevărat că ele „au disproporționat de multe motive de rușine în ceea ce privește relațiile lor cu popoarele europene și neeuropene". În aceste condiții, nici „cel mai mic numitor comun al naționalismelor europene", nici „însumarea naționalismelor existente în Europa" nu par să fie niște soluții fericite pentru o identitate europeană transnațională. În opinia lui Galtung, ceea ce au în comun națiunile europene și ceea ce ar putea constitui eventual temelia unei astfel de conștiințe supranaționale trebuie căutat „la nivelul subconștientului colectiv, mai degrabă decât în reflexiile conștientului"[2].

Anthony D. Smith ajunge, la rândul său, în urma unei analize ceva mai speculative, la concluzii similare. În opinia lui, identitățile colective de genul celei care se preconizează la nivel european pot apărea în două situații distincte: ca rezultat al unui demers de „construcție socială" al elitelor, care își propun, aidoma creării instituțiilor transnaționale, dezvoltarea treptată, planificată a unei „identități europene", sau, ca o a doua posibilitate teoretică, prin emanația acestora dintr-o „memorie colectivă" care evoluează de la o generație la alta într-un spațiu comun al popoarelor din Europa, fără nici o intervenție conștientă sau planificată, înglobând simboluri, mituri și tradiții din toate regiunile continentului[3].

E lesne de realizat că nici prima, nici ultima dintre aceste alternative nu se arată probabilă în viitorul apropiat. Deciziile luate la nivel interguvernamental privind obligațiile statelor membre, oricât de modeste ar fi acestea

1. *Cf.* David Miller, „The Left, the Nation-State and European Citizenship", în: *Dissent*, vara 1998, p. 50.
2. Johan Galtung, „The Emerging European Super-Nationalism", în: Ulf Hedetoft (ed.), *Nation or Integration ? Perspectives on Europe in the 90's, European Studies 7*, Aalborg University, 1993, pp. 25-26.
3. Anthony D. Smith, *Nations and Nationalism in a Global Era*, Polity Press, Cambridge, UK, 1995, pp. 126-127.

pentru interesele imediate şi de viitor ale Uniunii, au şubrezit deja în mod semnificativ poziţiile elitelor politice naţionale, astfel că ele nu mai pot permite promovarea cu succes a unui proiect vizând „identitatea comună europeană". Iar apariţia de la sine, fără nici o intervenţie conştientă şi planificată, a unei astfel de conştiinţe colective presupune tocmai ceea ce Galtung consideră problematic: o amnezie colectivă, care să dea uitării tocmai elementele constitutive ale mândriei naţionale în cazul majorităţii popoarelor europene. Experienţa recentă a demonstrat că încercările de a transcende miturile, simbolurile şi tradiţiile proprii sau de a le utiliza în contextul unei identităţi transnaţionale, în loc să diminueze, accentuează importanţa rolului jucat de identitatea naţională în conştiinţa cetăţenilor.

Şi de data aceasta, Smith ajunge la o concluzie pesimistă: „Fără amintiri şi semnificaţii împărtăşite, fără simboluri şi mituri comune, fără sanctuare, ceremonii şi monumente, în afara celor legate de memoria amară a Holocaustului recent şi a războaielor, cine se va simţi european până în adâncurile fiinţei şi cine va fi dispus să se sacrifice pentru un ideal atât de abstract? Pe scurt, cine va fi gata să moară pentru Europa?"[1].

Într-un studiu mai recent şi mai puţin patetic, dedicat aceluiaşi subiect, Smith atrage atenţia asupra pericolului ca această „supernaţiune europeană" să repete anumite greşeli, deficienţe ale modelului statului-naţiune, „înglobând logica excluderii pe criterii culturale în procesul formării identităţii paneuropene". Pentru o Europă confruntată cu minorităţile din sânul ei şi expusă valurilor de imigranţi din afară, această deficienţă ar putea avea consecinţe dramatice. „Luarea în serios şi înţelegerea temeinică a acestor probleme este o precondiţie pentru facilitarea unei identităţi paneuropene care să evite aspectele nedorite şi contraproductive. Formarea unei identităţi distinctive şi inclusive în acelaşi timp, care să asigure respectarea diferenţelor şi să fie deopotrivă asimilatoare rămâne încă pentru o vreme provocarea majoră pentru o Europă care se doreşte înfiripată în sânul familiei istorice a culturilor etnice"[2].

Cu toate că lista argumentelor euroscepticismului este aproape inepuizabilă, cele prezentate sunt suficiente, cred, ca să ne dăm seama că în contextul integrării europene conceptul *cetăţeniei*, cu care ne-am obişnuit pe baza experienţei statelor naţionale, este insuficient de nuanţat şi mult prea limitat în semnificaţii ca să poată face faţă provocărilor pe care le formulează euroscepticii. Dacă ne propunem să ne imaginăm integrarea europeană în

1. *Op.cit.*, p. 139.
2. Anthony D. Smith, „National Identity and European Unity", în: Peter Gowan - Perry Anderson (eds), *The Question of Europe*, Verso, Londra - New York, 1997, pp. 339-340.

baza acestui concept, cu greu putem să ajungem la o altă concluzie decât cea formulată de Raymond Aron pe la mijlocul anilor '70, și anume că termenul de „cetățenie europeană" se referă la ceva imposibil, din moment ce doar statele pot garanta drepturi politice și constituționale[1].

Teoria liberală a drepturilor minoritare a lui Will Kymlicka și conceptul de „cetățenie multiculturală" pe care această teorie îl promovează reprezintă, în opinia mea, o contribuție importantă la fundamentarea unei accepțiuni complexe și pluraliste a noțiunii de cetățenie, accepțiune care poate soluționa sau chiar preveni multe dintre problemele pe care procesul de integrare europeană le va genera privind relația dintre individ și comunitate sau natura și caracteristicile comunităților politice, precum și legăturile dintre acestea. Înainte să trecem în revistă aceste valențe ale teoriei lui Kymlicka, trebuie să facem însă două incursiuni: una în istoria conceptului de cetățenie, alta în trecutul relativ recent al procesului de integrare europeană.

Conceptul de cetățenie se referă în general la dreptul de participare la viața politică a unei comunități, la obligațiile față de ceilalți membri ai comunității și la obligațiile statului față de comunitate. În plus, în afară de drepturi și obligații, cetățenia mai este de obicei și sursa identității politice și generatoarea unei loialități față de statul care recunoaște calitatea respectivă.

Istoric vorbind, termenul a apărut în lumea antică, în orașele-cetate grecești, cu semnificații ușor diferite în Sparta și Atena: în primul caz, el denota o formă de loialitate riguros disciplinată, în cel de al doilea, noțiunea de cetățenie cunoștea forme de exercitare mai „democratice", cu grade sporite de libertate, care erau rezervate însă doar unui segment redus al populației: femeile, copiii, sclavii și străinii rezidenți nu erau considerați cetățeni. În *Politica* sa, Aristotel definește cetățeanul ca pe un membru al comunității ce „are parte atât de statutul de conducător, cât și cel de supus" și, mai important, „este gata să exercite aceste calități". La Aristotel, însă, pentru ca această rotație a rolurilor să funcționeze, comunitatea trebuie să fie de dimensiuni reduse, astfel încât membrii comunității „să cunoască capacitățile (calitățile) tuturor"[2].

Pe vremea Imperiului Roman, termenul a fost adaptat la cerințele și condițiile unui stat aflat în permanentă expansiune, rezultând un concept mai flexibil: statutul a fost extins și asupra popoarelor cucerite și a apărut, în

1. Raymond Aron, „Is Multinational Citizenship Possible?", în: *Social Research*, vol. XLI, nr. 4, pp. 638-656, citat de Elizabeth Meehan, „Political Pluralism and European Citizenship", în: Percy B. Lehning - Albert Weale (eds), *Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe*, Routledge, Londra - New York, 1997, pp. 69-86.
2. Aristotel, *Politika*, Gondolat Kiadó, Budapesta, 1984, pp. 1283b - 1284a, respectiv 1326b.

paralel, noţiunea de *civitas sine suffragio*, rezervată cetăţenilor de rangul doi, cu drepturi civice, dar fără dreptul de a participa la alegeri sau de a fi aleşi.

Graţie activităţii lui Cato şi Cicero, noţiunea de cetăţean al imperiului a primit treptat semnificaţia unei obligaţii a celor vizaţi de a cultiva „virtuţi civice", aceasta însemnând disponibilitatea de a oferi la nevoie servicii militare, de a lupta cu abnegaţie când situaţia o cere, precum şi un devotament patriotic faţă de obligaţii şi legi. Declaraţia faimoasă a lui Cicero – „Civis Romanus sum" – a fost nu numai expresia unei identităţi politice, ci şi a autoaprecierii şi a demnităţii.

Un alt aspect interesant al cetăţeniei practicate de Imperiul Roman este faptul că acesta a permis cetăţenia multiplă (ca şi unele oraşe-cetate din Grecia, de altfel). De pe vremea lui Augustus, legea romană a conţinut prevederi foarte clare privind cetăţenia dublă, această facilitate fiind aplicată, de exemplu, şi în cazul Apostolului Pavel, unul dintre întemeietorii creştinismului, care, fiind arestat la Efes, a beneficiat de anumite privilegii în virtutea calităţii lui de cetăţean al Romei, în pofida faptului că era originar din Tarsus, Asia Mică[1].

Virtuţile cetăţenilor Imperiului Roman, la care se face referire frecvent ca la un „republicanism civic", ca şi condiţiile idealizate ale cetăţenilor oraşelor-cetate greceşti i-au inspirat pe mulţi autori şi politicieni de-a lungul istoriei. Reprezentanţi de marcă ai Renaşterii, ai Epocii Luminilor, dar şi personalităţile de frunte ale Războiului de Independenţă american sau ale Marii Revoluţii Franceze au meditat pe marginea conceptului de cetăţenie, sub influenţa acestor tradiţii clasice[2].

Machiavelli, de exemplu, a interpretat mesajul antic al calităţii fundamentale de cetăţean ca iubire de libertate (înţeleasă ca nesupunere faţă de opresiunea străină) şi ca obligaţie permanentă de reîmprospătare – prin educaţie, religie şi frica de consecinţe – a răspunderilor ce le revin cetăţenilor.

Montesquieu a fost de părere că statul bazat pe participare populară are o stabilitate ce îl deosebeşte de alte forme de guvernare, stabilitate datorată înainte de toate virtuţilor civice ale cetăţenilor.

Puternic influenţat de spiritul de sacrificiu al spartanilor, Rousseau a considerat că libertatea adevărată presupune virtuţi civice şi implicarea în

1. *Cf.* Dawn Oliver – Derek Heater, *The Foundations of Citizenship*, Harvester Wheatsheaf, New York – Londra – Toronto – Sydney – Tokyo – Singapore, 1994, pp. 11-13, 22, respectiv 24.
2. *Op.cit.*, pp. 14-15. Oliver şi Heater citează în context o frază atribuită lui Robespierre, care, animat de dorinţa de a asigura dominaţia virtuţii, vorbea despre aceasta, cu câteva luni înainte să fie executat, în următorii termeni: „virtutea fără de care teroarea este dezastruoasă şi teroarea care fără virtute este lipsită de putere".

treburile publice, precum și participarea la luarea deciziilor politice. Membrii comunității care se consideră un „popor" sunt *cetățeni* în măsura în care iau parte la „puterea suverană"[1].

Bodin a fost primul care a semnalat legătura strânsă dintre noțiunea de cetățenie, teritorialitate și suveran. Pentru el, ceea ce îl face pe om cetățean este „o obligație reciprocă între subiect și suveran", în cadrul căreia „credința (loialitatea – n.a.) și obediența sunt oferite în schimbul dreptății, consilierii, asistenței, încurajării și protecției". În interpretarea lui Bodin, consecințele acestor relații reciproce preconizează cele patru aspecte ale cetățeniei pe care, în ultimele secole, teoria naționalismului le-a confirmat și le-a exploatat din plin, acestea rămânând valabile pe toată perioada numită „era westphaliană" în teoria relațiilor internaționale. Aceste consecințe sunt următoarele: doar un singur suveran poate exercita puterea, la un moment dat și în condiții legitime, pe un teritoriu; nici o persoană nu poate fi supusă în mod simultan mai multor suverani; toți cetățenii de pe un teritoriu au același statut legal și se află în aceeași relație cu suveranul; și, în fine, relațiile care îi leagă pe cetățeni între ei, pe de o parte, și de suveran, pe de altă parte, îi exclud pe străini[2].

Începând cu secolul al XVIII-lea, în perioada naționalismelor, elementul identitar a devenit o componentă esențială a cetățeniei, statele începând să fie confruntate cu problema practică de a legifera cine este și cine nu calificat pentru statutul de cetățean. De cele mai multe ori s-a recurs la unul dintre cele două criterii fundamentale cu ajutorul cărora putea fi stabilită problema apartenenței la o comunitate politică: *ius sanguinis* și *ius soli*.

Principiul *ius sanguinis* tranșează problema apartenenței în baza „legăturilor de sânge", a naționalității sau a originii etnice, făcând deci referire la o genealogie colectivă, întreținută de tradiția unei memorii colective. Chiar dacă nu exclude posibilitatea unor instituții democratice bazate pe valori politice irelevante din punct de vedere etnic, această tradiție are totuși în vedere o legitimitate legată de „evenimente reale sau imaginare din trecut"[3]. Prin urmare, comunitățile bazate pe principiul *ius sanguinis* sunt închise față de potențialii pretendenți la cetățenie, acest lucru având urmări nefaste în două sensuri: principiul aplicat cu intransigență „creează membri

1. *Ibid.*
2. *Cf.* Andrew Linklater, *The Transformation of Political Community. Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*, Polity Press, Cambridge, UK, 1998, p. 200. După cum vom vedea puțin mai încolo, anumite momente ale procesului de integrare europeană, împreună cu alte evoluții de pe scena politică internațională, au semnificația debutului erei „post-Westphalia" în istoria relației statelor naționale.
3. Dan Diner, „Nation, Migration, and Memory: On Historical Concepts of Citizenship", în: *Constellations*, vol. IV, nr. 3, ianuarie 1998, pp. 300-301.

ai comunităţii politice care se află în afara teritoriului şi îi exclude pe cei de altă origine născuţi pe teritoriul respectiv". Această consecinţă poate afecta în mod serios „suveranitatea şi legitimitatea politică în cazurile în care populaţia unui teritoriu este diversă"[1].

Tradiţia bazată pe *ius soli* nu ţine cont, de cele mai multe ori, de originea etnică, ci îi declară cetăţeni pe cei născuţi pe teritoriul în cauză. Dacă principiul *ius sanguinis* defineşte comunitatea politică în termenii descendenţei, *ius soli* o face aşadar pe criterii teritoriale. În timp ce prima tradiţie se referă la istorie, cea de-a doua se referă la prezent sau, cel puţin, „la un trecut mai recent în biografiile individuale" – după cum se exprimă Bauböck. Nici acest principiu nu este însă lipsit de consecinţe nefaste: el ridică cetăţenia celor care emigrează, nu include în mod automat imigranţii, dar îi include în schimb pe cei care s-au născut accidental pe teritoriul respectiv[2].

Conform lui Oliver şi Heater, o anchetă efectuată în anul 1935 a constatat că cele mai multe state existente la vremea aceea erau bazate pe principiul *ius sanguinis*. Ulterior, în majoritatea statelor s-au dezvoltat legi ale cetăţeniei care urmăreau o îmbinare a celor două principii[3].

În secolul al XIX-lea, tradiţia ce îşi trăgea rădăcinile din republicanismul civic, cu un puternic accent, după cum am văzut, pe obligaţiile cetăţeneşti, a început să cedeze în faţa curentului liberal, axat pe latura drepturilor de care ar trebui să beneficieze cetăţenii, împreună cu aspectele dreptăţii şi echităţii sociale. Aceste argumente au fost articulate în seria mişcărilor de emancipare socială şi civilă din întreaga lume, începând cu Anglia secolului al XVII-lea, continuând cu coloniile din America de Nord şi culminând cu Marea Revoluţie Franceză, mai exact cu *Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului*. Una dintre formele cele mai clar elaborate ale concepţiei liberale privind cetăţenia a fost oferită de Mill în lucrarea la care am făcut deja referiri, *Considerations on Representative Government*.

Diviziunea între cele două aspecte fundamentale ale cetăţeniei – drepturile şi obligaţiile – a caracterizat şi continuă să caracterizeze dezbaterile politice şi academice privind esenţa conceptului, teoreticienii de dreapta punând de regulă accentul pe obligaţii, iar cei de stânga pe drepturi.

Un capitol important şi relativ recent al istoriei conceptului de cetăţenie a fost scris de T.H. Marshall, care, în anul 1949, a ţinut o serie de prelegeri

1. Rainer Bauböck, „Sharing History and Future?", în: *Constellations*, vol. IV, nr. 3, ianuarie 1998, p. 324.
2. *Ibid.*
3. Dawn Oliver – Derek Heater, *op.cit.*, p. 22. Ca o foarte utilă recapitulare a celor mai importante aspecte ale teoriei cetăţeniei, vezi Barbu B. Berceanu, *Cetăţenia. Monografie juridică*, All Beck, Bucureşti, 1999, pp. 1-72.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

la Cambridge, iar un an mai târziu a publicat lucrarea intitulată *Citizenship and Social Class*. Cartea a intrat în atenţia specialiştilor începând cu anii '70, şi de atunci, deşi frecvent criticată, domină cu autoritate literatura de specialitate.

În interpretarea lui Marshall, cetăţenia înseamnă înainte de toate apartenenţa cu drepturi depline la o comunitate, în care membrii au un cuvânt important de spus privind termenii asocierii lor în vederea constituirii comunităţii respective. Din tipuri diferite de comunităţi rezultă variante diferite de cetăţenie, dar acestea sunt alcătuite de regulă din trei componente – trei „straturi", categorii de drepturi –, după cum urmează: *cetăţenia civilă*, care se referă la egalitatea în faţa legii, la libertatea persoanei garantată de un sistem juridic echitabil; *cetăţenia politică*, care se referă la dreptul de participare la procesul politic de luare a deciziilor, concretizat cel mai adesea în dreptul de a alege şi de a fi ales; *cetăţenia socială*, concretizată în dreptul la un standard de viaţă echitabil, asigurat prin accesul neîngrădit la serviciile sociale şi educaţionale. Concluzia lui Marshall este că aceste drepturi au fost dobândite în Anglia treptat, în cursul ultimilor 250 de ani, şi în urma acestui proces de emancipare diferenţele de clasă socială s-au erodat, materializându-se în mod implicit egalitarismul sugerat de conceptul de cetăţenie.

Explicaţiile oferite de Marshall referitor la natura cetăţeniei au fost ţinta unor critici din mai multe direcţii. Autorului i s-a reproşat în primul rând faptul că sugerează o egalitate calitativă între cele trei categorii de drepturi, or drepturile civile şi politice sunt diferite în esenţă de cele sociale, acestea din urmă fiind legate de modalităţile de redistribuire a impozitelor în societate. Alţii au fost de părere că metoda folosită de Marshall este „evoluţionistă" şi că s-a inspirat într-o măsură exagerată din exemplul britanic, ceea ce restrânge aplicabilitatea rezultatelor sale în contextul altor societăţi. Cele mai importante consecinţe le are însă faptul că el nu a reuşit să prevadă procesele de diversificare şi pluralizare ale societăţii britanice, care au urmat: datorită imigraţiei postcoloniale şi reapariţiei identităţilor regionale, societatea britanică şi-a pierdut omogenitatea culturală pe care Marshall o considera evidentă, iar în condiţiile actuale problema cetăţeniei necesită abordări mai complexe şi mai diferenţiate decât cele pe care el le-a avut în vedere.

Aceasta este deci, într-o prezentare sumară, traiectoria istorică a conceptului de cetăţenie, la capătul căreia regăsim constatarea că, în condiţiile lumii contemporane, *omogenitatea culturală nu mai poate constitui baza cetăţeniei*. Problema la care am ajuns astfel este o nouă formă a dilemei care ne preocupă în prezenta lucrare: cum poate fi reconciliată latura integrativă, din punct de vedere legal şi politic, a *cetăţeniei* cu forţa diferenţiatoare a *identităţilor culturale*?

Înainte să analizăm câteva răspunsuri posibile la această întrebare, să efectuăm cea de-a doua incursiune promisă, de data aceasta în culisele procesului de integrare europeană, pe care îl voi analiza în mare grabă, din perspectiva eforturilor care urmăresc consacrarea unui concept al „cetăţeniei europene".

În ciuda ideilor vizionare formulate de Robert Schumann cu aproape 50 de ani în urmă, referitor la o viitoare federaţie europeană, procesele determinante ale eforturilor de integrare europeană au purtat în momentele cele mai hotărâtoare de până acum pecetea „geniului lui Monnet", care, dând dovadă de un realism politic extraordinar, a considerat necesară separarea celor două componente ale procesului: apariţia unei organizaţii supranaţionale şi a unui patriotism supranaţional. Comunitatea Europeană este văzută din această perspectivă ca „un regim politic" ce nu trebuie să dispună neapărat de legitimitatea pe care s-au bazat, în istoria modernă a lumii, proiectele de construire a statelor naţionale. Părerea lui W. Streeck, un critic sever al concepţiei care domină în prezent scena procesului de integrare europeană, este edificatoare în acest sens: „În abordarea pragmatică a lui Monnet, unitatea europeană era gândită să se bazeze în viitorul apropiat nu pe acceptarea colectivă a unei identităţi comune, ci pe interdependenţa funcţională a deciziilor politico-administrative şi pe interesele articulate în cadrul unei economii «mixte», internaţionalizate". Comunitatea Europeană este lipsită, în consecinţă, de legitimitate supranaţională, care ar presupune o participare directă a cetăţenilor, bazându-se în exclusivitate pe legitimitatea „slabă şi indirectă" transferată de către statele membre. „E drept – precizează Streeck – că un proiect care ar viza construirea unei Europe federale ar fi în dificultate din cauza lipsei de identificare a cetăţenilor cu «Europa» şi că el ar necesita din acest motiv eliminarea «deficitului de democraţie», dar şi adoptarea unei politici sociale redistributive. *Dar proiectul de integrare care se află în curs de derulare nu este unul federal.* Eforturile actuale de acomodare a suveranităţii statelor-naţionale cu necesităţile pieţei autoregulative exclud dezvoltarea unor politici supranaţionale sau impun menţinerea acestora la un nivel minim."[1]

Consecinţele viziunii dominante a integrării – privind problema cetăţeniei comunitare – s-au tradus prin apariţia conceptelor de „cetăţenie economică" sau „cetăţenie de piaţă", care nu sunt altceva decât reflectările

1. W. Streeck, „From Market Making to State Building? Reflections on the Political Economy of European Social Policy", în: S. Leibfried – P. Pierson (eds), *European Social Policy: Between Fragmentation and Integration*, The Brookings Institution, Washington D.C., 1995, pp. 389-431, citat de Percy B. Lehning, „European Citizenship Between Facts and Norms", în: *Constellations*, vol. IV, nr. 3, ianuarie 1998, p. 362. Sublinierile apar în original.

conceptuale ale celor „patru libertăţi" considerate esenţiale pentru reuşita integrării: mişcarea neîngrădită în spaţiul comunitar a persoanelor, bunurilor, capitalului şi serviciilor. Cetăţenii statelor membre erau luaţi deci în considerare în contextul procesului de integrare ca actori economici înainte de toate, identitatea lor politică fiind neglijată aproape în întregime. Latura politică a integrării a apărut pentru prima dată pe agenda integrării în 1978, cu ocazia adoptării *Actului unic european (Single European Act)*, iar prin *Tratatul de la Maastricht*, ratificat de statele membre în 1993, s-a încercat în mod explicit „metamorfoza conceptului de «cetăţenie de piaţă»", care a dominat perioada 1957-1991, într-o concepţie autentică despre „cetăţenia Uniunii Europene"[1].

Contextul în care *Tratatul* încearcă fundamentarea conceptului de cetăţenie comună în cadrul Uniunii Europene are semnificaţia unei cotituri veritabile în filosofia integrării, urmărind postularea, pentru prima dată în istoria Uniunii, a unei *suveranităţi populare comune*, care ar urma să completeze suveranitatea obişnuită a statelor naţionale. Articolul 8 al *Tratatului* stipulează că „orice persoană care deţine cetăţenia unuia dintre Statele Membre va deveni cetăţean al Uniunii", ceea ce, trebuie să remarcăm imediat, înseamnă totodată limitarea cetăţeniei comunitare la populaţia ţărilor primite în Uniune. Drepturile stipulate în *Tratat* care decurg din această calitate ar fi următoarele: dreptul de deplasare liberă în spaţiul european; dreptul de a deveni rezident pe teritoriul oricărei ţări membre; dreptul de a vota şi de a candida în alegerile locale în statele membre; dreptul de a beneficia de asistenţă şi protecţie consulară în oricare dintre aceste ţări; dreptul de a petiţiona Parlamentul European şi Ombudsmanul Uniunii Europene cu intenţia de a semnala disfuncţii ale instituţiilor europene şi de a solicita investigaţii în legătură cu acestea; dreptul de a vota şi de a candida în alegerile pentru Parlamentul European. Cetăţenii statelor membre au totodată posibilitatea să se adreseze Curţii Europene de Justiţie. *Tratatul* prevede în plus obligaţia statelor membre de a adopta proceduri electorale uniforme şi pomeneşte, pentru prima dată la acest nivel, de existenţa unor partide politice transeuropene, cărora le va reveni un rol important în „formarea unei conştiinţe europene şi exprimarea voinţei politice a cetăţenilor din Uniune". Documentul reconfirmă, în acelaşi timp, importanţa principiului subsidiarităţii şi recomandă înfiinţarea unui Comitet al Regiunilor, având rol de consultanţă pe lângă Consiliul Europei şi Comisia Europeană, menit să faciliteze luarea deciziilor la un nivel cât mai apropiat de cei vizaţi. Prin această recomandare, *Tratatul de la Maastricht* recunoaşte în mod oficial rolul actorilor substatali în procesul de integrare europeană.

1. Percy B. Lehning, *op.cit.*, pp. 350-351.

Prevederile *Tratatului* sunt aşadar generoase în privinţa deplasării libere în spaţiul Uniunii, cu toate că nu sunt suficient de explicite, după cum remarcă Lehning, cu privire la „drepturile pe care cetăţenii UE le pot lua cu ei" în timpul deplasărilor efectuate în statele membre[1].

Părerile sunt, în general, împărţite privind măsura în care *Tratatul de la Maastricht* poate fi considerat un progres în problema cetăţeniei europene. Jessurun d'Oliveira consideră, de exemplu, că felul în care cetăţenia comunitară este definită în *Tratat* se rezumă „aproape în exclusivitate la un joc simbolic cu termenii, fără nici un conţinut substanţial"[2]. Duff şi Lehning sunt de acord că *Tratatul* nu a făcut paşi suficient de hotărâţi în direcţia erodării suveranităţii statelor naţionale şi în privinţa cedării unor competenţe unei autorităţi paneuropene, din moment ce statele membre au încă un cuvânt important de spus în definirea conţinutului noţiunii de cetăţenie europeană[3]. Dubiel, în schimb, este de părere că cele stipulate în prevederile *Tratatului* au efectul „decupării cetăţeniei europene din contextul apartenenţei naţionale". Edificator este în acest sens Articolul 138 al documentului, care vorbeşte despre „voinţa politică a cetăţenilor Uniunii", în loc să pomenească de „state" sau „ţări". În opinia lui Dubiel, principala forţă în conturarea conceptului de cetăţenie comunitară este Curtea Europeană de Justiţie, care consfinţeşte în mod implicit un „statut legal transnaţional"[4].

Un argument frecvent invocat de către sceptici este cel referitor la „deficitul democratic" al principalelor instituţii europene. Rezultatele primelor referendumuri organizate în vederea ratificării *Tratatului de la Maastricht* – în iunie 1992, electoratul danez a votat cu o uşoară majoritate împotriva ratificării, iar în luna septembrie a aceluiaşi an doar 51% din electoratul francez a fost de acord cu ea, 49% votând împotrivă – au demonstrat că în rândul cetăţenilor statelor membre există un influent curent de opinie care consideră instituţiile comunitare inaccesibile şi lipsite de transparenţă, socotindu-le nereprezentative în mod direct pentru interesele lor şi, ca atare, crede că ele nu pot fi făcute răspunzătoare în mod nemijlocit pentru condiţiile de viaţă ale cetăţenilor. În termenii lui Habermas, acest lucru se traduce printr-o „prăpastie crescândă între suportarea unor

1. *Cf. op.cit.*, p. 352.
2. H.U. Jessurun d'Oliveira, „Union Citizenship: Pie in the Sky?", în: A. Rosas – E. Antola (eds), *A Citizen's Europe: In Search of a New Order*, Sage, Londra, 1995, pp. 58-84.
3. A. Duff, „The Main Reforms", în: A. Duff – J. Pinder – R. Pryce (eds), *Maastricht and Beyond*, Routledge, Londra – New York, 1994, pp. 19-35, respectiv Percy B. Lehning, *op.cit.*, p. 353.
4. Helmut Dubiel, „The Future of Citizenship in Europe", în: *Constellations*, vol. IV, nr. 3, ianuarie 1998, p. 371.

consecinţe şi incapacitatea de a influenţa, prin participarea la decizii, cauzele acestor consecinţe"[1].

Problema deficitului democratic a câştigat în ultimii ani o rară notorietate şi a declanşat un număr considerabil de tentative de eliminare a discrepanţei dintre instituţii şi cetăţeni. Soluţiile propuse sunt foarte variate, unele dintre ele sugerând chiar necesitatea reconsiderării accepţiunilor convenţionale ale democraţiei. Alberta M. Sbragia, de exemplu, este de părere că există toate motivele să privim cu suspiciune conceptul convenţional al democraţiei şi că deficitul de „democraţie" al instituţiilor europene poate fi eliminat doar prin admiterea principiului de reprezentare a *guvernelor* statelor membre, în locul reprezentării directe a cetăţenilor ca *indivizi*. Admiţând acest principiu, guvernele – care sunt, la rândul lor, responsabile faţă de parlamentele naţionale alese prin vot direct – pot fi considerate reprezentante legitime ale statelor membre, iar în acest caz este lipsit de sens să vorbim despre deficitul democraţiei[2].

Lehning atrage atenţia că deficitul democratic nu se rezumă doar la aspectele instituţionale ale termenului. În afară de deficitul de care se poate vorbi în legătură cu Parlamentul European sau Consiliul Europei, respectiv în privinţa Consiliului de Miniştri sau a Curţii Europene de Justiţie, acestea având un caracter strict instituţional, nu trebuie să pierdem din vedere nici deficitul existent la un nivel intermediar, datorat, în principiu, inexistenţei partidelor politice europene autentice şi a mass-mediei, dar şi a opiniei publice europene în general. Un al treilea aspect al deficitului democratic priveşte relaţiile deficitare ale „cetăţeanului european" cu puterile decizionale ale „uniunii de state". Dacă în cazul aspectelor instituţionale ale deficitului democratic – ce rezultă, în fond, din caracterul *derivat* al legitimităţii, competenţele instituţiilor europene izvorând din transferul de autoritate către Uniunea Europeană cu care parlamentele statelor membre au fost de acord o dată cu ratificarea Tratatului Unional – pot exista soluţii de reducere a gradului de nereprezentativitate, aspectele noninstituţionale ale problemei sunt mai dificil de depăşit. Pentru aceasta, este indispensabil ca toţi cetăţenii să se identifice cu sistemul politic, să participe la activitatea instituţiilor acestuia şi să se considere parte integrantă a entităţii în care sunt luate deciziile majore. Acest lucru implică distanţarea lor de

1. Jürgen Habermas, „Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe", în: Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, Albany, 1995, p. 267.
2. Alberta M. Sbragia, „Thinking About the European Future: The Use of Comparison", în: Alberta M. Sbragia (ed.), *Europolitics: Institutions and Policymaking in the «New» European Community*, The Brookings Institution, Washington D.C., 1992, pp. 257-291.

formele de solidaritate cu care s-au obişnuit în contextul statelor-naţiune şi presupune crearea unui „sens al comunităţii" la nivel paneuropean, caracterizat prin solidaritate şi toleranţă transetnică şi transnaţională[1].

Este, însă, posibil aşa ceva în viitorul apropiat? Lehning concluzionează, pe un ton mai degrabă pesimist, următoarele: „Atâta timp cât un «demos» european este inexistent, atât ideea apartenenţei la Uniunea Europeană, în sensul uneia dintre identităţile posibile pe care un cetăţean şi le poate însuşi, cât şi speranţa unei cetăţenii europene sunt iluzorii." Trebuie adăugat, spune tot el, că atâta timp cât în accepţia publicului larg „cetăţenia are conotaţii comunitare, sugerând o apartenenţă la *Gemeinschaft*, şi este bazată pe *ethnos* sau pe *ius sanguinis*, ar fi foarte dificil de întrevăzut o formă nouă de cetăţenie la nivel european"[2].

Dar este oare fezabil să ne imaginăm *purificarea normativă* a termenului de „demos european" privind orice conotaţie etnoculturală într-un viitor nu foarte îndepărtat?

Putem încheia în acest punct incursiunea efectuată pe tărâmul integrării europene şi ne putem întoarce, sper, cu bagajele pline de argumente, la întrebările lăsate provizoriu pe un drum fără răspuns[3].

Concluzia cea mai importantă pe care o putem desprinde din învăţămintele celor două incursiuni este *nevoia unei noi abordări în problema cetăţeniei*, atât în contextul statelor naţionale confruntate cu provocările lumii contemporane, cât şi în ce priveşte procesul de integrare europeană. Omogenitatea culturală nu mai poate fi considerată, după cum am văzut, o bază solidă pentru cetăţenia statelor moderne, iar în contextul integrării statelor naţionale din Europa – indiferent dacă acest proces vizează o formaţiune de tip federal sau una cu caracter de super-stat supranaţional –, diversitatea culturală şi lingvistică, precum şi cea a tradiţiilor istorice adesea divergente reprezintă o realitate faţă de care noţiunea clasică a cetăţeniei îşi pierde orice relevanţă, sortind eşecului toate iniţiativele de fundamentare a conceptului de „cetăţenie europeană".

În vederea depăşirii dilemei pe care am redescoperit-o sub această formă nouă, este nevoie deci de o schimbare de perspectivă. Reconcilierea laturii integrative, din punct de vedere legal şi politic, a noţiunii de cetăţenie cu aspectele diversităţii necesită regândirea de la temelii a conceptului de

1. Percy B. Lehning, *op.cit.*, pp. 356-357.
2. *Ibid.*, p. 358.
3. Se cuvine menţionat aici un studiu publicat recent, care abordează consecinţele procesului de integrare a României în Uniunea Europeană asupra sistemului juridic românesc, relevant pentru punctul de vedere al prezentei lucrări: Valentin Constantin, „Subiecte deschise ale integrării europene", în: *Studii internaţionale*, nr. 5, 2000, pp. 3-9.

comunitate politică. Ideea de *integrare* trebuie reevaluată şi ea: în vederea depăşirii caracterului formal, pur declarativ, al integrării, trebuie conştientizate, fără rezerve, consecinţele exclusiviste şi contradicţiile interne ale conceptului tradiţional de cetăţenie şi se cuvin explorate acele forme diferenţiate ale termenului, care – cu toate că pare contradictoriu la prima vedere – pot oferi forme mai autentice de integrare decât cele experimentate până în momentul de faţă în cadrul statului naţional. După cum am semnalat deja, conceptul de „cetăţenie multiculturală" elaborat de Will Kymlicka în cadrul teoriei liberale a drepturilor minoritare este, în opinia mea, un pas important în această direcţie, fără să fie, bineînţeles, ultimul cuvânt în ceea ce priveşte viitorul probabil al filosofiei politice normative.

Voi trece în revistă în continuare câteva puncte de vedere reprezentative care vin în sprijinul celor propuse de Kymlicka, punându-le pe acestea în lumina unor perspective neexplorate de autorul teoriei liberale a drepturilor minoritare sau făcând referire la ele în mod direct, confirmându-le relevanţa pentru problemele cu care se confruntă la ora actuală teoria cetăţeniei.

Într-un studiu dedicat relaţiei dintre cetăţenie şi identitatea naţională, explorată în contextul integrării europene, Jürgen Habermas, unul dintre autorii care au dominat cu autoritate dezbaterile din anii '90, semnalează câteva probleme fundamentale privind conceptele care mă preocupă în lucrarea de faţă. Nu se poate trece cu vederea, spune Habermas, faptul că atât conceptul de „integrare politică", cât şi noţiunea de „proces democratic", a căror aplicare la nivel european este o preocupare majoră a zilelor noastre, au fost experimentate până în acest moment doar în cadrul statelor naţionale. Modul în care Comunitatea Europeană a reuşit, cel puţin în cele de până acum, să instrumentalizeze cele două concepte trezeşte suspiciuni dacă nu cumva „aşteptările normative pe care le-am asociat cu noţiunea de cetăţenie democratică au fost pure iluzii. Nu cumva simbioza republicanismului cu naţionalismul n-a făcut altceva decât să mascheze faptul că noţiunea cetăţeniei, înţeleasă strict, se potriveşte, în cel mai fericit caz, relaţiilor mai puţin complexe pe care le putem întâlni în comunităţi omogene din punct de vedere etnic şi cultural?" Răspunsul pe care îl dă chiar autorul citat este fără echivoc: „Ideea clasică, caracteristică republicanismului, a integrării politice într-o comunitate conştientă de sine, alcătuită din persoane libere şi egale, este un concept mult prea concret şi mult prea simplu, mai ales dacă îl avem în vedere în legătură cu o naţiune sau o comunitate în principiu omogenă şi caracterizată prin tradiţii şi istorie comune"[1].

Performanţele statului-naţiune în privinţa acestor funcţii de bază au fost într-adevăr remarcabile, precizează Habermas altundeva, acesta reuşind să

1. Habermas, *op.cit.*, pp. 265-266, respectiv 269.

ofere un cadru stabil pentru „o solidaritate abstractă, mediată pe cale legală" prin instituţia cetăţeniei egalitare, precum şi o legitimitate democratică bazată pe participare politică şi o nouă formă de integrare socială: „cetăţenia democratică nu şi-a îndeplinit funcţia integrativă doar în sensul unui statut legal, ci a devenit, totodată, focarul unei culturi politice comune"[1]. Avem însă toate motivele, precizează Habermas, să ne îndoim că aceleaşi idei funcţionează la fel de bine în condiţiile societăţilor care devin din ce în ce mai complexe şi mai diverse.

Diversitatea formelor de viaţă, în sensul cultural, etnic sau religios al termenului, este, în opinia lui Habermas, o realitate a zilelor noastre care ne îndepărtează pe zi ce trece de cadrul statului-naţiune. Faţada îngrijită a omogenităţii culturale trădează de regulă „susţinerea prin metode opresive a unei culturi majoritare hegemonice". În condiţiile lumii contemporane, realitatea societăţilor multiculturale „nu are alternative decât dacă recurgem la politici de purificare etnică"[2].

Soluţia pe care Habermas o întrevede în faţa acestei provocări este renunţarea la naţionalism şi înlocuirea acestuia cu un „patriotism constituţional", el introducând astfel un concept care a câştigat notorietate în dezbaterile din ultimii ani. „Dacă diferitele subculturi cu caracter etnic, cultural sau religios doresc să convieţuiască şi să interacţioneze în condiţii de egalitate în cadrul aceleiaşi comunităţi politice, cultura majoritară trebuie să renunţe la prerogativele de a defini termenii oficiali ai culturii politice *generalizate*, menită să fie împărtăşită de toţi cetăţenii, indiferent de provenienţa şi de forma de viaţă a acestora. Nivelul acestei culturi politice trebuie separat cu grijă de nivelul subculturilor şi al identităţilor prepolitice (inclusiv de cel al majorităţii), care merită să fie protejate fiecare în egală măsură, din moment ce se conformează principiilor constituţionale. Pe această bază, naţionalismul poate fi înlocuit cu ceea ce am putea numi patriotism constituţional"[3].

Nu este greu să descoperim că sugestiile lui Habermas vizează, până în acest moment cel puţin, un fel de neutralitate etnoculturală a comunităţii politice, care, după cum am văzut, este privită cu suspiciune şi de Kymlicka. Într-adevăr, Habermas formulează fără echivoc concluziile normative ale recomandărilor sale: confruntat cu evoluţiile cele mai recente ale istoriei, „statul naţional ar trebui să se debaraseze de potenţialul ambivalent

1. Jürgen Habermas, „The European Nation-State – Its Achievements and Its Limits. On the Past and Future of Sovereignity and Citizenship", în: Gopal Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*, Verso, Londra – New York, 1996, p. 289.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.* Sublinierea apare în original.

al naţionalismului, care a fost până nu demult forţa motrice a performanţelor sale"[1].

Habermas nu se lasă însă pradă propriilor iluzii. El merge mai departe cu raţionamentul şi nu ocoleşte întrebarea firească referitoare la şansele pe care o asemenea cultură politică liberală le are în locul acelor „contexte culturale" ale comunităţilor etnoculturale mai mult sau mai puţin omogene, care au asigurat, până nu cu mult timp în urmă, cadrul firesc al noţiunii de cetăţenie democratică. „Părerea mea este – spune autorul – că o cultură politică liberală poate asigura unitatea societăţilor multiculturale doar în măsura în care cetăţenia democratică nu înseamnă numai garantarea drepturilor liberale şi politice, ci şi a celor sociale şi culturale. Cetăţenia democratică îşi poate exercita rolul de integrator social sau, altfel spus, poate genera solidaritate printre străini doar dacă poate fi definită şi apreciată ca un mecanism care asigură infrastructura legală şi materială necesară pentru securitatea diferitelor forme de viaţă, pentru care optează diferite segmente ale societăţii"[2].

Consecinţele normative ale acestor opinii, în care putem descoperi unele idei asemănătoare sau chiar identice cu cele ale lui Kymlicka, sunt semnificative. Se impune în primul rând admiterea nevoii de redefinire a conceptului tradiţional de cetăţenie, care trebuie să devină „un cadru potrivit pentru dialectica între egalitatea legală şi cea actuală", capabil să acomodeze forme diverse de viaţă. În al doilea rând, statul constituţional modern trebuie să încerce o „autodefinire efectuată în termeni «postnaţionali»". Sub presiunile pluralizării interne şi ale globalizării, „statul naţional nu va mai putea asigura un cadru propice pentru cetăţenia democratică în viitorul apropiat. Ceea ce pare inevitabil este dezvoltarea unor capacităţi de acţiune politică atât la nivelele substatale, cât şi la cele interstatale"[3].

În pofida gravităţii formulărilor la care recurge Habermas, marele filosof este moderat optimist privind şansele de reuşită ale omenirii în faţa acestor provocări. El vede o soluţie în apariţia regimurilor supranaţionale de tipul Uniunii Europene, în cadrul cărora idealul republican poate fi salvat prin transcenderea atât a limitelor, cât şi a limitărilor statelor-naţiune.

Argumentele pe care le oferă Habermas pentru susţinerea „optimismului său precaut" privind şansele de succes ale procesului de integrare europeană şi, implicit, apariţia în viitorul apropiat a unei cetăţenii democratice europene privesc tocmai acele elemente ale participării la procesul politic şi de identificare cu sistemul instituţional în privinţa cărora Lehning şi alţii sunt,

1. *Op.cit.*, p. 288.
2. *Op.cit.*, p. 290.
3. *Op.cit.*, p. 293.

după cum am văzut, sceptici. În opinia lui, „cele patru libertăţi" ale *Tratatului unional*, împreună cu prevederile *Tratatului de la Maastricht*, vor avea efectul unei mobilităţi orizontale sporite în spaţiul Uniunii, ceea ce va multiplica ocaziile luării de contact între cetăţenii comunitari aparţinând diverselor grupuri etnoculturale. Chiar dacă va fi ţinută sub un control riguros, emigraţia din Europa Centrală şi de Est, dar şi din Lumea a Treia, va spori caracterul multicultural al societăţilor din ţările membre. Aceste modificări ale structurii populaţiei vor genera în mod inevitabil tensiuni, însă dacă vor fi „procesate într-un mod productiv", vor putea deveni sursa unei mobilizări sociale creative, a unor mişcări sociale noi, care ar putea să joace un rol hotărâtor în trezirea interesului cetăţenilor unionali pentru problemele publice. Habermas este încrezător în rolul pe care elitele culturale şi mass-media îl vor juca în crearea unei opinii publice europene şi în conturarea acelui „patriotism constituţional european" pe care îl vede realizabil aidoma exemplului elveţian.

În general, Habermas consideră că, după epuizarea experimentelor imperiale, Europei i s-a dat o nouă şansă. În valorificarea acesteia, ea nu se mai poate însă folosi de vechile metode ale politicii impuse cu forţa. Dacă şansa există într-adevăr, aceasta nu poate fi exploatată decât prin „proceduri nonimperiale, bazate pe acceptarea reciprocă şi pe disponibilitatea de a învăţa de la celelalte culturi"[1].

Referitor la felul în care trebuie privită imigrarea în cadrul Uniunii, părerile lui Habermas coincid într-o măsură şi mai mare cu poziţia adoptată de Kymlicka în cadrul teoriei liberale a drepturilor minoritare. La sfârşitul unui raţionament nuanţat, Habermas ajunge la „concluzia normativă" că „statele europene ar trebui să adopte o politică de imigrare liberală. Nu ar fi recomandat ca ele să se retragă în spatele taberei de căruţe a şovinismului izvorât din prosperitate, sperând că pot ignora presiunile celor care încearcă să emigreze sau să se refugieze." În ceea ce îi priveşte pe imigranţi, ne putem aştepta, scrie Habermas, „ca ei să fie gata să se integreze în cultura politică a societăţii care le-a oferit un nou cămin, fără să renunţe în mod obligatoriu la cultura specifică a ţării de origine". Ataşamentul lor la cultura proprie „va lărgi şi va multiplica perspectivele societăţii în ansamblu".[2]

Constatările lui Habermas privind consecinţele normative ale diversităţii lumii contemporane susţin deci, în câteva puncte esenţiale, tezele lui Kymlicka. Chiar dacă în privinţa componentelor istorice ale diversităţii Habermas pare mai rezervat, nu trebuie să ne scape faptul că el a oferit

1. Jürgen Habermas, „Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe", pp. 270-271.
2. *Op.cit.*, p. 278.

argumente solide în susţinerea nevoii de egalitate între culturi şi că a admis inclusiv existenţa actorilor politici la nivel substatal, al căror rol în facilitarea unei integrări mai eficiente a societăţilor multiculturale nu poate fi ignorat nici în opinia sa. În ceea ce priveşte poziţia lui Habermas în problema imigrării, unele dintre constatările sale ar putea fi considerate citate din Kymlicka.

Nevoia unei abordări postnaţionale este tema care îl preocupă şi pe Andrew Linklater, specialist în relaţiile internaţionale, într-o importantă lucrare recentă, intitulată *The Transformation of Political Community. Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*. Efectuând o analiză riguroasă a evoluţiei conceptului de cetăţenie, Linklater ajunge la concluzia că în istoria acestuia se pot distinge trei etape diferite privind modul în care este concepută şi rezolvată problema diferenţelor dintre actorii sociali.

Într-o primă fază, semnificaţia diferenţelor de clasă, sex sau de orice altă natură nu era considerată relevantă din punct de vedere moral, iar principalul obiectiv social era dobândirea unor libertăţi şi drepturi politice egale pentru toţi membrii comunităţii. Mai târziu, a sporit sensibilitatea faţă de diferenţele sociale şi s-a considerat că este nevoie de anumite compensări, autorizaţii specifice în domeniile serviciilor sociale, educaţionale şi de sănătate, pentru ca inclusiv membrii marginalizaţi ai societăţii să poată exercita drepturile politice de care se bucură în principiu fiecare cetăţean. În a treia etapă, sensibilitatea faţă de diferenţe a sporit şi mai mult, ajungându-se la conştientizarea faptului că „normele publice" reflectă aproape în exclusivitate valorile culturii dominante în societate şi, în consecinţă, grupurile etnoculturale marginalizate trebuie să beneficieze de compensaţii ca să se simtă acasă în societatea din care fac parte în mod natural. Toate aceste trei etape au avut ca efect redefinirea radicală a comunităţii politice[1].

Analiza lui Linklater a evoluţiei conceptului de cetăţenie a surprins şi numeroase ambiguităţi ale termenului. Autorul a constatat, de exemplu, că, în pofida faptului că cetăţenia este menită să îngrădească accesul străinilor la resursele şi la „opţiunile pline de semnificaţii" ale comunităţii, radicalismul potenţial care se ascunde în formele instituţionalizate ale conceptului a fost adesea îndreptat împotriva cetăţenilor pe care ar fi trebuit să-i protejeze, instrumentând veritabile subsisteme de excludere. Faptul că este în acelaşi timp „mult prea stufos şi mult prea condensat" e o altă caracteristică frecventă a conceptului. Este „prea stufos", universalist în declaraţii, din moment ce îi exclude pe cei care nu dispun de particularităţile culturii dominante, şi este deopotrivă „condensat", ignorând interesele străinilor, ale celor din afară.

1. Linklater, *op.cit.*, p. 188.

Unul dintre motivele reconsiderării conceptului de comunitate politică ce îl preocupă pe Linklater este legat tocmai de conştientizarea crescândă, în teoria politică şi socială contemporană, a incompatibilităţii dintre universalismul etic şi respectul pentru diversitatea umană. Nevoia realizării unui echilibru între universalitate şi diferenţă are consecinţe, în mod inevitabil, şi în ce priveşte arhitectura statului, care va fi nevoit, susţine Linklater, „să renunţe la multe dintre prerogativele suveranităţii sale clasice şi la presupoziţiile sale naţionaliste şi să angajeze autorităţi subnaţionale sau substatale, dar şi transnaţionale, într-un sistem efectiv de administrare comună". Aceste „autorităţi" nu vor fi suverane în sensul clasic al termenului, „dar vor încuraja proliferarea formelor de loialitate ale identităţii", contracarând caracterul totalizator al conceptului clasic de cetăţenie[1].

Transformările intervenite în caracteristicile comunităţii politice vor avea ca efect, printre altele, şi „divorţul cetăţeniei de stat", care va implica în mod inevitabil reconsiderarea radicală a conceptului de cetăţenie. Ceea ce se întâmplă în contextul Uniunii Europene, în special după momentul Maastricht, este, în opinia lui Linklater, un prim pas spre o „cetăţenie transnaţională". Decuparea noţiunii de cetăţenie din contextul naţional înseamnă în mod implicit că diferitele forme de manifestare a conceptului vor viza de acum încolo patru spaţii geografice posibile: localitatea sau regiunea restrânsă, statul, o regiune internaţională şi lumea propriu-zisă. Această evoluţie va exercita o presiune asupra fuziunii dintre suveranitate, teritorialitate şi cetăţenie, care a fost, după cum am văzut la Bodin, temelia filosofiei politice mai bine de trei sute de ani, în aşa numita eră westphaliană. În interpretarea lui Linklater, caracteristica principală a comunităţii politice „postwestphaliene" este tocmai eliberarea conceptului de cetăţenie din această fuziune şi recunoaşterea faptului că ea se poate situa într-o relaţie multiplă cu autorităţile de diferite niveluri şi cu diferitele forme de loialitate.

Era „postwestphaliană" este caracterizată printr-un „angajament normativ" pentru drepturile civice, politice, sociale şi culturale ale cetăţenilor. Formele acestor drepturi sunt variate şi inovatoare în multe privinţe, aflăm de la Linklater, incluzând „drepturi sociale transnaţionale" (de mare importanţă în contextul globalizării capitalismului), elementele unei „democraţii internaţionale" (prin devoluţia puterii la autorităţi substatale care dobândesc un statut în dreptul internaţional şi devin astfel actori independenţi într-o democraţie suprastatală) sau chiar ale unei „democraţii cosmopolite" (prin implicarea cetăţenilor şi a străinilor într-o activitate legislativă comună, în cadrul unei comuniuni de discurs deliberativ), cât şi unele măsuri speciale

1. *Op.cit.*, p. 197.

(politici de recunoaştere oficială, diferite forme de autonomie şi dreptul de a fi reprezentat în organizaţii internaţionale), menite să prevină marginalizarea regiunilor şi culturilor vulnerabile, care sunt frecvent neglijate de cei influenţi.

Modificările pe care le va suporta comunitatea politică vor avea ca urmare şi o „extindere" a noţiunii de cetăţenie, atât pe orizontală, cât şi pe verticală. Unele forme „înalte" ale cetăţeniei se întrevăd deja în „societatea europeană internaţională", iar formele „joase" sunt menite să sporească puterile comunităţilor locale şi ale „naţiunilor minoritare". Privită din această perspectivă, „Europa rămâne locul cel mai încurajator pentru dezvoltarea unor forme noi de comunitate politică, ce promovează autonomia umană în condiţiile în care statele au capacităţi reduse de garantare a drepturilor pentru toţi cetăţenii". Aranjamentele postwestphaliene vor reuşi totodată să reconcilieze într-o măsură mult mai mare cerinţele universalităţii cu cele ale diversităţii, prin asigurarea unui echilibru între loialităţile locale şi naţionale, pe de o parte, şi afinităţile mai abstracte, de tip cosmopolit, pe de alta. Progresul cel mai semnificativ în această direcţie va fi apariţia unor variante de comunităţi politice care „vor internaţionaliza demersurile pentru eliminarea formelor nedrepte ale excluderii"[1].

Chiar dacă pare utopic pe alocuri, discursul lui Linklater reia deci câteva teme majore ale teoriei lui Kymlicka şi întâlneşte elementele esenţiale din previziunile lui Habermas. După toate aparenţele, atât Habermas, cât şi Linklater sunt convinşi că diversitatea etnoculturală a lumii reprezintă o provocare majoră, faţă de care noţiunile tradiţionale ale filosofiei politice – comunitatea politică, statul naţional sau conceptul de cetăţenie – se dovedesc neoperante, nerelevante chiar, pierzându-şi capacitatea integrativă care le-a asigurat succesul şi eficienţa în ultimele două secole. Schimbările intervenite în situaţia politică a lumii, în decursul ultimului deceniu mai ales, impun reconsiderarea acestor concepte ; direcţiile majore ale gândirii inovatoare pe care le semnalează cei doi autori iluştri coincid într-o proporţie considerabilă cu orientarea teoriei liberale a drepturilor minoritare. Atât Habermas, cât şi Linklater vorbesc pe larg despre formele ascunse ale excluderii pe care instrumentele tradiţionale ale integrării sociale le generează în condiţiile diversităţii, iar printre soluţiile pe care le sugerează regăsim acele forme ale cetăţeniei diferenţiate, de protejare a comunităţilor vulnerabile sau de asigurare a egalităţii efective între comunităţile culturale, pe care pune accentul şi teoria lui Kymlicka. Amândoi autorii sunt încrezători privind şansele procesului de integrare europeană şi consideră că ceea ce se întâmplă azi pe scena politică europeană este de bun augur pentru

1. *Op.cit.*, pp. 202-203.

inovaţia socială şi etnopolitică de care stabilitatea lumii are atâta nevoie. Părerile celor doi coincid şi în privinţa unui viitor mai îndepărtat, ei considerând deopotrivă că formele de cetăţenie „postnaţională" sau „internaţională" pe care Comunitatea Europeană le experimentează în momentul de faţă sunt doar nişte forme tranzitorii către o „cetăţenie mondială" ce urmează să se generalizeze.

Înainte să trecem la prezentarea unui alt punct de vedere, care susţine şi mai explicit relevanţa teoriei lui Kymlicka în legătură cu problemele cetăţeniei pe care le generează procesul de integrare europeană, mă voi referi pe scurt la alte câteva opinii, care completează cu argumente importante şi perspective noi imaginea pe care ne-am format-o, în baza celor de până acum, privind problema apartenenţei la o comunitate politică.

Se cuvine menţionată înainte de toate poziţia lui Helmut Dubiel, care oferă argumente adiţionale, demne de luat în considerare, pentru susţinerea nevoii de reconsiderare a conceptelor tradiţionale de integrare politică[1]. După ce reaminteşte că, în pofida retoricii bazate pe ideea includerii (*inclusion*), noţiunea de cetăţenie instituţionalizează practic, prin legătura ei intrinsecă cu statul naţional, *excluderea* acelora care nu sunt consideraţi îndreptăţiţi să beneficieze de avantajele calităţii respective, Dubiel încearcă să identifice acea „formă justificată şi legitimă de excludere" pe care poate fi întemeiat conceptul de „cetăţenie europeană". Problema astfel formulată este o veritabilă provocare, din moment ce, dacă ar fi să recurgem la cele două argumente clasice prin care statul naţional justifică excluderea – *ius sanguinis*, respectiv *ius soli* –, ideea cetăţeniei europene ar putea să pară de la început *contradictio in adiecto*. Trecând în revistă argumentele mai subtile care pot justifica excluderea, cum ar fi apartenenţa culturală sau împărtăşirea unei culturi politice integrative, şi subliniind ineficienţa acestora în a oferi o bază solidă pentru ideea excluderii, Dubiel ajunge la concluzia că problema cu care se confruntă noţiunea cetăţeniei transnaţionale ar putea fi până la urmă aceea că prin procesul de integrare europeană nu se urmăreşte – mai mult sau mai puţin conştient – decât „un echivalent supranaţional, european al statului-naţiune", un fel de suprastat european. Această formă a integrării politice se bazează, însă, pe solidaritatea dintre membri, concretizată în capacitatea morală de a împărtăşi resurse materiale limitate, ceea ce nu se poate pretinde în contextul uniunii statelor europene contemporane, cel puţin dacă dorim să evităm dereglările serioase ale pieţei forţei de muncă sau colapsul sistemului serviciilor sociale. În era „postnaţională" care se conturează, trebuie să se ţină cont de formele de solidaritate atât la nivel subnaţional, cât şi la cel supranaţional, ceea ce impune găsirea unor forme diferenţiate de „incluziune reflexivă".

1. Helmut Dubiel, *op.cit.*, pp. 370-372.

În opinia lui Dubiel, aceste forme inovatoare ale integrării politice „vor dezlega în final tradiţionala legătură dintre democraţie şi statul naţional", experimentând forme transnaţionale şi globale de democraţie[1].

Într-un studiu dedicat problemei pluralismului în cadrul Uniunii Europene, Percy B. Lehning este preocupat la rândul său de acea „structură instituţională" care se potriveşte cel mai bine concepţiei „pannaţionale" a cetăţeniei[2]. Cu toate că nu avem nici un motiv, afirmă el, să presupunem că o „cetăţenie eficientă" nu e posibilă decât în cadrul statului naţional, ar fi la fel de neîntemeiat să ne imaginăm că prin transcenderea graniţelor şi prin conceperea formelor transnaţionale ale cetăţeniei problemele generate de pluralismul etnic şi cultural vor dispărea ca prin minune. Problemele pe care le-am întâlnit în cadrul statului naţional vor fi regăsite cu siguranţă şi în spaţiul comun european, unde ne vom lovi probabil de un pluralism şi mai mare.

În faţa acestei provocări, soluţia pe care Lehning o întrevede este abordarea contractualistă, iar forma instituţională (de guvernare) care se potriveşte în opinia lui cel mai bine cu noţiunea reconsiderată a cetăţeniei este *federalismul*. Invocând opinia autorizată a lui Habermas – care se foloseşte de un termen notoriu, consacrat de Rawls –, Lehning optează pentru o soluţie federală în care diferitele entităţi naţionale sunt interconectate printr-o cultură politică comună, caracterizată de un consens prin suprapunere (*overlapping consensus*), făcându-se astfel un pas important spre depăşirea situaţiei de *modus vivendi* instabil ce caracterizează deocamdată toate soluţiile alternative federalismului[3]. Acest consens prin suprapunere s-ar concretiza în „patriotismul constituţional" al lui Habermas, regăsit de data aceasta la nivel federal, şi aceeaşi comuniune de cultură politică ar putea oferi, în opinia lui Lehning, baza unei „identităţi comune de cetăţean comunitar, ce ar putea depăşi rivalitatea identităţilor întemeiate pe apartenenţa naţională"[4].

---

1. *Op.cit.*, p. 373.
2. Percy B. Lehning, „Pluralism, Contractarianism and European Union", în: P.B. Lehning – A. Weale, *op.cit.*, pp. 107-125.
3. Lehning citează următorul pasaj din Habermas: „Într-o viitoare Republică Federală a Statelor Europene, aceleaşi principii legale ar trebui să fie interpretate din punctul de vedere al diferitelor tradiţii şi istorii naţionale. Fiecare tradiţie naţională trebuie reinterpretată în aşa fel încât să fie relaţionată cu celelalte culturi naţionale. Toate împreună trebuie să realizeze consensul, prin suprapunerea unei culturi politice împărtăşite la nivel supranaţional în cadrul Comunităţii Europene. O ancorare particularistă nu poate impieta asupra semnificaţiei universaliste a suveranităţii populare şi a drepturilor umane." În: „Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe", *cf.* Lehning, *op.cit.*, p. 117.
4. *Op.cit.*, p. 119.

După cum semnalam în prima parte a acestui subcapitol, viitorul Uniunii Europene din punctul de vedere al formei instituţionale este deocamdată incert şi e greu de prezis cu certitudine dacă procesul integrării va urma calea evoluţiei spre federalism sau spre o soluţie interguvernamentală. Chiar dacă majoritatea teoreticienilor înclină să creadă că formele de cooperare interguvernamentală vor eşua în administrarea multitudinii de probleme care se vor ivi o dată cu sporirea gradului de interdependenţă şi că o politică federală ar avea şanse mai mari în oferirea unei perspective mai prospere şi mai sigure pentru cetăţenii Europei, echilibrul între forţele care militează pentru soluţia federală şi cele care urmăresc păstrarea unui grad sporit de independenţă a statelor naţionale pare, deocamdată, stabil[1].

O evoluţie recentă, interesantă în acest sens, o reprezintă discursul rostit de Joschka Fischer la Universitatea Humboldt din Berlin, în 12 mai 2000. Făcând un scurt bilanţ al procesului de integrare şi precizând de la bun început că sarcina majoră a epocii pe care o trăim este „să aşezăm şi această ultimă cărămidă a construcţiei europene, integrarea politică", Fischer vede două obiective mari pentru viitorul imediat: derularea în cel mai scurt timp posibil a procesului de lărgire spre est şi sud-est a Uniunii şi, simultan, menţinerea capacităţii sale de acţiune.

Între cele două obiective se poate sesiza uşor o oarecare tensiune, ceea ce nu-i scapă în mod evident nici lui Fischer, care se întreabă: „Cum poate fi imaginat un Consiliu al Europei cu treizeci de şefi de stat şi de guvern? Cum putem împăca treizeci de interese, cum să luăm decizii şi să mai şi acţionăm în actuala structură organizaţională a Uniunii? Cum vrem să evităm ca Uniunea să ajungă total confuză, iar compromisurile să devină tot mai stranii şi mai greu de sesizat şi, în ultimă instanţă, gradul de acceptabilitate în rândul cetăţenilor al acestui spaţiu să scadă cu mult sub punctul de îngheţ?"[2]. O serie de întrebări dificile, la care există totuşi, spune Fischer, un răspuns foarte simplu: „Uniunea trebuie să treacă – prin extinderea sistemului parlamentar – de la uniunea statală la o federaţie europeană". Acest lucru nu înseamnă nici mai mult nici mai puţin, decât „un parlament şi un guvern european, care şi-ar exercita efectiv puterea executivă şi legislativă în cadrul federaţiei", care, la rândul ei, ar fi bazată pe un „contract constituţional".

Pentru ca proiectul federalizării să aibă şanse de succes, acesta trebuie să se bazeze pe o divizare a suveranităţii între Europa şi statele naţionale, astfel încât instituţiile celor din urmă să nu se devalorizeze şi să nu dispară

1. *Cf.* John Pinder, „The European Union and the Future: Federal or Intergovernamental", în: Philippe Barbour (ed.), *The European Union Handbook*, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago – Londra, 1996, pp. 281-293.
2. J. Fischer, *op.cit.*

cu totul. Divizarea suveranităţii şi aplicarea principiului atât de disputat al subsidiarităţii sunt posibile, crede Fischer, doar în măsura în care Parlamentul European va reuşi o dublă reprezentare: „cea a statelor naţionale şi cea a cetăţenilor Europei". Acest lucru poate deveni însă o realitate „numai dacă Parlamentul European reuşeşte într-adevăr să împace elitele politice şi opinia publică ale diferitelor naţiuni".

În afara opţiunii clare şi ferme pentru federalism, dilemele vechi reapar şi se pare că nu se poate vorbi de un progres vizibil în depăşirea celor mai îndărătnice piedici în calea integrării. Noutatea relativă în ce priveşte poziţia oficială a Germaniei constă totuşi în lansarea unei invitaţii de a constitui „un grup mai mic, de avangardă, al statelor membre", care să funcţioneze ca un „centru de greutate" sau un „motor al integrării politice", care „să conţină toate elementele federaţiei de mai târziu": un contract european de bază, un guvern, care ar putea reprezenta în cadrul Uniunii poziţia statelor membre ale grupului în cât mai multe probleme posibile, un parlament puternic şi un preşedinte ales în mod direct[1]. Grupul de avangardă – se precizează în discursul lui Fischer – nu va fi niciodată exclusivist, va rămâne deschis tuturor statelor membre sau candidate care îşi vor declara dorinţa de participare.

Elementul de noutate, care va avea cu siguranţă efecte importante în viitorul apropiat al integrării, este declararea fără echivoc a faptului că „întărirea colaborării nu duce automat" la realizarea obiectivului major: federaţia europeană. Acest obiectiv „presupune un act de refondare conştientă a Europei"[2].

Restrângerea proiectului de federalizare a Europei, cel puţin într-o primă etapă, la un „grup forte" al celor care sunt dispuşi şi totodată pregătiţi este semnalul unui realism politic justificat, care nu îi va scuti însă de probleme pe cei care se vor implica în implementarea acestui proiect de dificultăţi deocamdată nebănuite, datorate complexităţii ieşite din comun a iniţiativei. Cum evaluarea şanselor de succes ale acestei variante de integrare europeană nu poate fi sarcina prezentei lucrări, trebuie să ne limităm la semnalarea unei interesante încercări de evaluare a *costurilor şi beneficiilor culturale* probabile ale proiectului de federalizare, realizată de Peter M. Leslie[3].

---

1. Se concretizează astfel, la nivelul opţiunilor privind integrarea politică, ceea ce exista deja în câteva privinţe: constituirea unui nucleu dur de state, ce ar cuprinde în principiu Franţa, Germania şi statele Benelux. *Cf.* John Pinder, *op.cit.*, p. 287.
2. J. Fischer, *op.cit.* Toate citatele sunt preluate din versiunea publicată de *Provincia*, anul I, nr. 2, mai 2000, supliment al cotidianului *Ziua*, p. 9.
3. P.M. Leslie, „The Cultural Dimension", în: Joachim Jens Hesse – Vincent Wright (eds), *Federalizing Europe ? The Costs, Benefits, and Preconditions of Federal Political Systems*, Oxford University Press, Oxford, 1996, pp. 121-169.

Într-un studiu elegant şi extrem de bine documentat, Leslie încearcă să ofere răspunsul la o întrebare care surprinde elemente esenţiale ale dilemei europene, formulată în felul următor: „Ce aspecte ale regimului federal se vor dovedi cele mai eficiente în valorificarea beneficiilor nonculturale ale unui stat de dimensiuni mari, realizând (sau păstrând) totodată beneficiile culturale ale unui stat mai mic?". Sau, altfel spus: „În ce măsură este posibil să realizăm, prin federalizare de jos în sus, un set de beneficii nonculturale (înainte de toate, economice) la un preţ, cultural vorbind, cât mai scăzut şi să realizăm în acelaşi timp, prin federalizare de sus în jos, beneficii culturale fără ca acest lucru să ne coste în termeni nonculturali (economici şi de securitate, în primul rând)?".

Cu toate că demersul analitic al lui Leslie este nuanţat, încercând să ţină cont atât de varietatea de puncte de vedere ale estimării raportului cost--beneficii[1], cât şi de diversitatea contextelor în care problema poate apărea[2] sau de relativa ambiguitate şi caracterul preponderent subiectiv al termenilor „cost/beneficii culturale/nonculturale", concluziile la care ajunge autorul sunt mai curând speculative, acest lucru semnalând o dată în plus rămânerea în urmă a instrumentelor conceptuale de care dispunem la ora actuală faţă de complexitatea fenomenului prezentat în acest capitol.

---

1. Acest aspect este privit, în mod evident, din perspectiva unor interese divergente de către reprezentanţii statelor naţionale, membrii culturilor majoritare, dominante, şi reprezentanţii comunităţilor minoritare. Cum de beneficiile unui aranjament federal nu se bucură în toate cazurile acelaşi segment al populaţiei, este foarte greu de estimat dacă bilanţul per ansamblu este pozitiv sau negativ. Problema mai e complicată şi de relaţia complexă dintre individ şi comunitate, precum şi de nivelul de integrare al acesteia. *Cf.* P.M. Leslie, *op.cit.*, pp. 126-128.
2. Concluziile analizei raportului costuri-beneficii pot fi foarte diferite în funcţie de contextul în care aceasta are loc. Leslie a identificat două variabile esenţiale, caracterul formaţiunilor statale şi atributele culturale ale populaţiei, care generează un spaţiu de şase alternative posibile, după cum urmează: stat naţional unitar, omogen din punct de vedere etnocultural (aranjament neutru din perspectiva calculului sau situaţie în care se poate vorbi doar de costuri, nu şi de beneficii); state independente sau asociaţii de state confederale caracterizate prin omogenitate etnoculturală (beneficii nete); state unitare caracterizate prin diversitate etnoculturală şi lingvistică (situaţie intermediară, în care minorităţile ar avea mai mult de pierdut); state independente sau asociaţii de state confederale caracterizate prin diversitate etnoculturală şi lingvistică (situaţie intermediară, în care minorităţile ar avea mai mult de câştigat); state unitare caracterizate prin diversitate, care includ minorităţi regionale (beneficii nete); şi, în fine, state independente sau asociaţii de state confederale caracterizate prin diversitate, care includ minorităţi regionale (costuri nete per ansamblu, exceptând minorităţile regionale, care ar avea de câştigat). *Ibid.*, pp. 129-134.

Agregarea unui bilanţ credibil al costurilor şi beneficiilor rezultate din federalizarea Europei este deci dificil de realizat. Aspectele de care orice iniţiativă de acest gen trebuie să ţină cont privesc nu doar complexitatea structurală a problemei, fiind nevoie de reconcilierea unor puncte de vedere adesea divergente într-o veritabilă matrice a relaţiilor etnopolitice, ci şi dinamica procesului, care implică un complex de relaţii între „federalizarea de sus în jos" a statelor unitare şi „federalizarea de jos în sus" a statelor-naţiune existente.

Concluziile care se pot desprinde din analiza lui Leslie vizează în principal două aspecte. În primul rând, referitor la întrebarea dacă este posibil în principiu să profităm de beneficii economice şi de securitate de pe urma federalizării la un cost cultural acceptabil pentru comunităţile naţionale, părerea analistului este aceea că acest lucru pare realizabil prin redistribuirea competenţelor economice şi de securitate la nivel federal şi garantarea independenţei statelor membre în privinţa politicilor culturale; în realitate, însă, separarea celor două aspecte este mai anevoioasă. Menirea competenţelor federale economice şi de securitate e aceea de a impune măsuri concrete de integrare economică şi militară, la care se adaugă de obicei, prin natura lucrurilor, şi obligaţii de protecţie a mediului. Aceste măsuri inerente procesului de integrare exercită o presiune omogenizantă asupra statelor membre, la care ele reacţionează, de regulă, prin sporirea suportului public pentru susţinerea culturilor naţionale, ceea ce poate frâna sau bloca în totalitate demersurile întreprinse în vederea federalizării.

Al doilea aspect pe care îl analizează Leslie este măsura în care diversitatea etnoculturală şi lingvistică constituie un imbold pentru federalizare şi efectul pe care măsurile de descentralizare îl pot avea asupra aplanării tensiunilor şi conflictelor din cadrul comunităţilor mixte din punct de vedere cultural. La o primă vedere, pare de necontestat, opinează Leslie, că descentralizarea este în asemenea condiţii soluţia cea mai eficientă pentru liniştirea sentimentului de teamă pe care membrii comunităţilor minoritare îl împărtăşesc, deoarece oferă garanţii împotriva asimilării şi asigură un climat de securitate colectivă pentru grupurile respective. Un echilibru providenţial în divizarea competenţelor la diferite niveluri ale aranjamentului federal „poate deveni un factor important al stabilităţii pe termen lung". Cerinţele acestei stabilităţi impun însă şi o evaluare privind posibilităţile de exploatare a libertăţilor astfel câştigate, în vederea destabilizării situaţiei în ansamblu – acestea reprezentând costurile probabile ale federalizării, de care trebuie să se ţină seama. Leslie concluzionează în această privinţă că o combinaţie a diferitelor măsuri de descurajare a separatismului, cum ar fi penalităţile economice sau ameninţarea cu forţa militară, pot asigura doar pe termen scurt stabilitatea integrării de tip federal. Viabilitatea pe termen mediu şi lung a aranjamentelor federale în condiţiile diversităţii culturale şi

lingvistice poate fi asigurată doar dacă „acele comunităţi culturale care participă la federaţie au sisteme de valori similare, care sunt compatibile între ele şi se susţin reciproc"[1].

Având în vedere însă faptul că situaţiile de conflict sau de tensiune interetnică se caracterizează tocmai prin inexistenţa acestei compatibilităţi între sistemele de valori, răspunsul la întrebarea care îl preocupă pe Leslie nu poate fi formulat fără echivoc. Dacă structurile federale nu oferă stabilitatea dorită, ce implică această concluzie în cazul statelor naţionale unitare care se confruntă cu probleme similare? În realitate, în contextele concrete pe care le putem întâlni în deciziile privind situaţia etnopolitică a lumii, dilemele de acest gen sunt soluţionate – în opinia lui Leslie – pe baza unor considerente de *realpolitik*, ţinându-se cont înainte de toate de raportul de forţe şi de masa critică a comunităţilor vizate. Or, din perspectiva teoriei liberale a drepturilor minoritare, tocmai acest lucru – sacrificarea unilaterală a echităţii etnoculturale pe altarul stabilităţii pe termen scurt – este, după cum am văzut, principala cauză a persistenţei instabilităţii etnopolitice a lumii contemporane[2].

Ne putem întoarce în acest punct la problema legăturii pe care am descoperit-o între formele dominante ale conceptului de cetăţenie şi ideea includerii în, respectiv excluderii din cadrul comunităţilor politice definite în sens tradiţional şi putem încheia acest subcapitol cu părerea unui autor care – în demersul său de fundamentare a conceptului de integrare politică în societăţile multiculturale – recurge la unele concepte consacrate de teoria lui Will Kymlicka[3].

---

1. *Op.cit.*, p. 162.
2. Referitor la câteva perspective suplimentare asupra consecinţelor pe care diversitatea etnoculturală le are privind procesul de integrare europeană, menţionez două volume colective importante, pe care din lipsă de spaţiu nu le-am putut prezenta mai pe larg: Steffan Zetterholm (ed.), *National Cultures and European Integration: Explanatory Essays on Cultural Diversity and Common Politics*, Berg Publishers, Oxford, 1994, şi Brian Jenkins – Spyros A. Sofos (eds), *Nation and Identity in Contemporary Europe*, Routledge, Londra, 1996. Ambele volume conţin importante luări de poziţie privind rolul culturii în procesul de integrare europeană şi semnalează numeroase dificultăţi concrete care – dacă nu sunt abordate cu ingeniozitate şi creativitate – ar putea inhiba procesul unificării, oricare ar fi calea aleasă pentru a ajunge la o „Europă a patriilor". Referitor la acelaşi subiect, vezi Gabriel Toggenburg, *A Rough Orientation Through a Delicate Relationship: The European Union's Endeavours for (its) Minorities, European Integration On-Line Papers*, vol. IV, nr. 16, 2000, http://eiop.or.at/eiop/texte/2000-016a.htm.
3. Matteo Gianni, „Multiculturalism and Political Integration: The Need for a Differentiated Citizenship?", în: Hans-Rudolf Wicker (ed.), *Rethinking nationalism and Ethnicity. The Struggle for Meaning and Order in Europe*, Berg, Oxford – New York, 1997, pp. 127-143.

Ultimele concluzii la care am ajuns subliniază și mai elocvent nevoia unor abordări alternative de acest gen. Dacă inclusiv aranjamentele federale, care încep, după câte am văzut, să câștige teren pe plan european, reproduc problemele cu care s-au confruntat statele naționale, probleme ce au declanșat, până la urmă, era postnațională sau postwestphaliană, și dacă ideea federală riscă să fie sortită eșecului în condițiile în care se recurge la conceptele tradiționale ale filosofiei politice – privind comunitatea politică și cetățenia în primul rând –, reconsiderarea radicală a acestora se impune în mod imperios.

În contextul unui volum ai cărui autori își propun „regândirea" într-un spirit asemănător a câtorva concepte fundamentale ale științelor politice contemporane, Matteo Gianni se angajează să ofere o „analiză teoretică a relației dintre conceptul de cetățenie și cel de multiculturalitate", plecând de la ipoteza că diversitatea etnoculturală, pe de o parte, și lipsa unor soluții instituționale adecvate pentru administrarea eficientă a diversității, pe de altă parte, constituie „provocarea cea mai mare de care democrația se lovește în zilele noastre". Mai concret, Gianni își propune să contureze un punct de vedere privind măsura în care multiculturalitatea ca fenomen social impune „modificări în construcția normativă a termenului de cetățenie" și privind condițiile în care „o comunitate politică își poate păstra capacitatea integrativă și unitatea socială, simultan cu soluționarea problemelor cu care grupurile etnice, naționale, religioase și alte categorii culturale se confruntă în interiorul ei".

Referitor la primul aspect, Gianni este de părere că cetățenia modernă, liberală în esență, care ar avea menirea să asigure integrarea politică „într-o comunitate aflată sub lege", este caracterizată printr-o universalitate abstractă, care, în condițiile diversității, „devine în ce în ce mai mult un spațiu al temerilor și al excluderii". Această excludere „creează condițiile pentru respingerea (sau neintegrarea) «celuilalt», pentru prejudecăți și pentru distrugerea solidarității sociale". În loc să fie neutre față de caracteristicile distinctive ale anumitor grupuri, instituțiile liberale sunt expresia „unei măști universale purtate de indivizi particularizați" și îi transformă în „străini și adversari" pe aceia care nu fac parte din categoria respectivelor particularități. Cei care ajung astfel marginalizați – membrii categoriei „ceilalți" – nu au acces „la resursele sociale și politice de care dispun grupurile dominante", universalismul liberal devenind „o formă de particularism exclusivist și de alienare", care urmărește „omogenizarea subiectivității actorilor sociali". În lumea care se orientează după ideea cetățeniei universale apar astfel „culturi care conferă puteri sociale membrilor, pe de o parte, și culturi care își condamnă la inferioritate socială propriii membri, pe de altă parte", aceste diferențe traducându-se

în „grade diferite de cetăţenie" într-un sistem politic dat. În esenţă, a fi diferit din punct de vedere cultural însemnă „a fi aservit politic", a nu dispune de influenţa politică necesară pentru a surmonta condiţiile marginalizării. Aceste evoluţii din cadrul societăţilor multiculturale au efecte devastatoare privind calitatea intrinsecă a sistemului democratic, concluzionează Gianni, „subminând egalitatea dintre cetăţeni, precum şi legitimitatea democraţiei reprezentative"[1].

În împrejurările în care ne lovim de „identităţi şi diferite forme de loialitate aflate în conflict", care pot periclita funcţionalitatea democraţiei reprezentative, este inevitabil să explorăm „noi modalităţi de revitalizare a legăturilor concretizate prin cetăţenie" - este de părere Gianni[2].

Revitalizarea conceptului de cetăţenie presupune însă nici mai mult, nici mai puţin decât *„construirea unei unităţi complexe din loialităţi diferite şi potenţial conflictuale"*, sarcină deloc uşoară, după câte ne-am putut convinge din cele de până acum. Soluţia pe care o întrevede Gianni este tocmai recurgerea la acele forme de „cetăţenie diferenţiată" pe care Kymlicka, folosindu-se de conceptul propus de Young, le-a descris în detaliu, propunând un tratament diferenţiat pentru diferitele categorii de grupuri etnoculturale, în funcţie de nevoile specifice ale acestora: drepturi de autoguvernare pentru minorităţile naţionale, drepturi polietnice pentru comunităţile de imigranţi şi drepturi speciale de reprezentare pentru comunităţile dezavantajate şi marginalizate.

Citând opinia lui Habermas, conform căreia „cetăţenii unei naţiuni pot susţine instituţiile libertăţii doar prin dezvoltarea unui anumit nivel de loialitate faţă de statul lor, o loialitate care *„nu poate fi impusă însă prin forţa legii"*, Gianni atrage atenţia că, pe de altă parte, statul „trebuie să merite loialitatea cetăţenilor săi". Pentru ca acest lucru să devină posibil, cetăţenia nu poate fi „o sferă a excluderii, ea trebuie să fie potrivită pentru

1. *Op.cit.*, pp. 129, respectiv 134-136.
2. Ca o exemplificare a tensiunilor ce apar între diferitele forme de integrare şi dezintegrare pe care noţiunea de cetăţenie le generează în condiţiile multiculturalităţii, Gianni propune următoarea tipologie de „atitudini politice privind cetăţenia": 1. cetăţenii „buni", care sunt loiali valorilor asociate cu cetăţenia şi acceptă separarea sferei private de cea publică; 2. cetăţenii „diferiţi", care nu acceptă valorile şi semnificaţiile simbolice ataşate noţiunii de cetăţenie, care se consideră excluşi şi se mobilizează împotriva caracterului dominator şi alienator al accepţiunii oficiale a cetăţeniei; 3. „străinii buni", care doresc să fie integraţi, atât din punct de vedere cultural, cât şi social, în comunitate; chiar dacă aceştia nu sunt acceptaţi ca membri cu drepturi depline ai comunităţii politice, ei sunt loiali valorilor culturale ataşate conceptului de cetăţenie; 4. „străinii diferiţi", care doresc să-şi păstreze particularităţile şi identitatea culturală şi nu urmăresc decât o integrare funcţională în comunitate. *Cf.* M. Gianni, *op.cit.*, p. 137.

funcţia de integrare". Aceasta este provocarea faţă de care Gianni declară lipsit de echivoc: „Cred că cetăţenia diferenţiată constituie un important pas teoretic şi totodată politic în direcţia menţionată"[1].

Gianni vede două motive principale pentru care abordarea lui Kymlicka este demnă de încredere. Pe de o parte, formele concrete de cetăţenie diferenţiată pe care acesta le propune „promovează sporirea gradului de includere în sfera cetăţeniei, eliminând factori importanţi ai conflictului dintre grupurile culturale şi stat"; pe de altă parte, drepturile specifice recomandate de teoria liberală a drepturilor minoritare reuşesc „să integreze oamenii în pofida diferenţelor culturale şi fără să renunţe la angajamentele liberale privind libertatea individuală şi egalitatea între indivizi"[2].

O primă concluzie pe care o putem formula în baza celor inventariate în acest subcapitol este deci aceea că abordarea propusă de Will Kymlicka în teoria liberală a drepturilor minoritare e de mare actualitate atât în contextul integrării europene, cât şi în privinţa nevoii de reconsiderare a conceptului de cetăţenie, nevoie impusă la rândul ei de presiunea exercitată de evoluţiile postnaţionale şi postwestphaliene asupra formelor tradiţionale ale noţiunii de comunitate politică. Pentru o concluzie finală privind consecinţele teoriei liberale a drepturilor minoritare, trebuie să realizăm un bilanţ al celor trecute în revistă în lucrarea de faţă, încercând să formulăm un răspuns la întrebarea de la care am pornit (întrebarea lui Mill): în ce măsură şi în ce condiţii este posibilă democraţia în cadrul unor comunităţi sau formaţiuni statale multiculturale?

1. *Op.cit.*, p. 138. Sublinierile îmi aparţin – L.S.
2. *Op.cit.*, pp. 139-140.

BCUIAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CONCLUZII

DEMOCRAȚIE MULTICULTURALĂ?

Problemele care îl preocupă pe autorul teoriei liberale a drepturilor minoritare se regăsesc deci, după cum ne-am putut convinge în cele trei subcapitole precedente, în câteva domenii majore – atât teoretice, cât și de ordin practic – ale scenei politice contemporane. Le-am putut identifica în abordări inovatoare din cadrul relațiilor internaționale și ale dreptului internațional, le-am regăsit în documente de importanță majoră ale unor foruri interguvernamentale, le-am întâlnit în contextul unor dezbateri paneuropene și ne-am putut convinge de relevanța lor în ceea ce privește procesul de integrare europeană și condițiile de ameliorare a conflictelor etnopolitice din lume. Toate aceste abordări mobilizează, după cum am văzut, un impresionant potențial intelectual și instituțional, autorii iluștri care se implică în explorarea lor împărtășind un larg consens privind caracterul de provocare majoră pe care problemele diversității etnoculturale a lumii contemporane le reprezintă față de conceptele tradiționale ale filosofiei și practicii politice, cum ar fi statul național, comunitatea politică, integrarea socială, cetățenia și – nu în ultimul rând – conceptul de democrație reprezentativă însuși. Cele două principale forme de manifestare a diversității – existența unor minorități naționale cu rădăcini istorice pe teritoriul țărilor ce alcătuiesc comunitatea internațională și imigrația la scară mondială – sunt două fenomene pe care instrumentele tradiționale ale sistemelor politice nu le mai pot gestiona în mod eficient. Prin reacțiile pe care le declanșează, atât de partea comunităților majoritare, cât și în cadrul grupurilor minoritare a căror existență comunitară este așezată adesea sub semnul întrebării, cele două fenomene pot pune în pericol stabilitatea unor regiuni importante ale lumii și pot, totodată, să pună la îndoială autenticitatea și reprezentativitatea democrației care tinde să se generalizeze pe glob.

Raportul Comisiei Mondiale pentru Cultură și Dezvoltare a UNESCO afirmă, după cum am văzut, că pentru depășirea acestui impas teoretic și conceptional va fi nevoie de „participarea tuturor forțelor creative și imaginative", guvernamentale, inter- și neguvernamentale, academice și politice laolaltă, iar preocupările în această direcție vor rămâne cu siguranță pe agenda comunității internaționale încă o bună bucată de vreme.

Teoria liberală a drepturilor minoritare sau *teoria cetăţeniei multiculturale* elaborată de Will Kymlicka este, din acest punct de vedere, o poziţie teoretică bine articulată, ce poate fi luată în considerare ca unul dintre numeroasele răspunsuri posibile la această provocare, ale cărui principale orientări se întâlnesc, după cum ne-am putut convinge, cu multe demersuri similare din lume, majoritatea acestora având o înaltă ţinută teoretică şi morală în acelaşi timp. Având în vedere, însă, faptul că realitatea la care se referă teoria este în continuă mişcare şi evoluţie, iar anii care vin vor aduce cu siguranţă elemente noi ce vor impune redefinirea, în punctele esenţiale, a problemei, concluziile pe care le putem formula în legătură cu impactul şi consecinţele teoriei liberale a drepturilor minoritare în acest moment nu pot fi decât provizorii şi ipotetice în cele mai multe privinţe, iar evoluţia viitoare a lumii le va confirma sau infirma.

Principala problemă rămasă fără răspuns până acum şi care constituie în fond firul roşu al demersului investigativ întreprins în prezenta lucrare (faţă de care multe din cele trecute în revistă au avut doar un caracter preliminar) este întrebarea dacă *democraţia este sau nu posibilă în condiţiile diversităţii etnoculturale*. Voi sintetiza în cele ce urmează concluziile la care am ajuns în legătură cu teoria lui Kymlicka din perspectiva acestei întrebări, în care recunoaştem cu siguranţă acea dilemă a lui John Stuart Mill de la care am plecat.

Înainte să formulăm concluziile propriu-zise, este necesar să trecem în revistă câteva forme de articulare suplimentare a dilemei şi să recapitulăm acele elemente ale întrebării de care orice răspuns mai exigent trebuie să ţină cont.

Se cuvine precizat înainte de toate că ne confruntăm, în ciuda aparenţelor ce ţin de modernitate, cu o problemă adânc înrădăcinată în istoria omenirii. După cum se exprimă Lijphart, un avizat cercetător al fenomenului, „afirmaţia conform căreia e dificil de realizat sau de menţinut o guvernare democratică stabilă într-o societate caracterizată prin pluralitate este binecunoscută în ştiinţele politice – având o tradiţie care merge înapoi până la Aristotel. (...) Omogenitatea socială şi consensul politic sunt considerate condiţii esenţiale sau factori care favorizează în mare măsură apariţia unei democraţii stabile. Şi invers, diviziunile sociale adânci şi diferenţele politice din cadrul societăţilor caracterizate prin pluralitate sunt făcute adesea responsabile pentru instabilitatea şi dezmembrarea societăţilor democratice"[1].

Dilema astfel formulată – pe lângă cea a lui Mill, care a câştigat, după cum am văzut, o rară notorietate – are nenumărate versiuni recente. Judith Lichtenberg, de exemplu, se întreabă: „membrii culturilor distincte pot

1. Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies. A Comparative Exploration*, Yale University Press, New Haven – Londra, 1979, p. 1.

avea oare suficiente lucruri în comun pentru a fi uniţi în cadrul aceleiaşi societăţi?"[1]. Margaret Moore afirmă că „în cazul existenţei a două comunităţi politice distincte şi antagoniste în cadrul aceluiaşi stat, nu se poate miza pe instrumentarul de bază al unei democraţii funcţionale"[2]. Karmela Liebkind, o experimentată cercetătoare a fenomenului diversităţii, se întreabă şi ea: „este oare posibil să fii egal şi diferit în acelaşi timp?"[3]. Gidon Gottlieb este de părere că „entităţile naţionale omogene par să fie mai potrivite pentru evoluţia spre democraţii paşnice decât statele caracterizate prin puternice antagonisme lingvistice şi culturale"[4]. Iar Michael Lind afirmă fără ezitare că „este de necontestat că în societăţile divizate din punct de vedere lingvistic şi cultural democraţia nu duce aproape niciodată la rezultatele aşteptate... Simplul fapt că nu există decât trei cazuri de succes în rândul mai multor duzine de ţări multinaţionale este dovada elocventă a dificultăţilor de care orice încercare de a determina naţiuni distincte din punct de vedere cultural să convieţuiască în pace în instituţii democratice comune trebuie să ţină cont"[5]. Aceste câteva opinii sunt suficiente, cred, să ne convingem că se poate vorbi de un puternic curent de opinie care împărtăşeşte scepticismul privind şansele democraţiei în societăţile multiculturale.

Al doilea aspect de care trebuie să ţinem cont în încercarea noastră de a oferi un răspuns la dilema lui Mill este acela că după sfârşitul Războiului Rece s-a creat un nou context, în care problema relaţiei dintre democraţie şi diversitate a căpătat o nouă miză. În urma prăbuşirii ultimului sistem ideologic totalitar, democraţia a penetrat în regiuni caracterizate de un grad înalt de diversitate etnoculturală, regiuni în care stabilitatea a fost asigurată până nu demult prin metode dictatoriale. În aceste societăţi, care şi-au redobândit independenţa în condiţii nesperate şi neaşteptate, tranziţia spre democraţie se loveşte de nenumărate obstacole, multe dintre acestea fiind de natură etnică, lingvistică sau culturală (cum am avut ocazia să ne convingem în cazul Estoniei, de exemplu). Se poate vorbi deja în acest sens

1. Judith Lichtenberg, „How Liberal Can Nationalism Be?", în: *The Philosophical Forum*, vol. XXVIII, nr. 1-2, toamna-iarna 1996-1997, p. 68.
2. Margaret Moore, *The Limits of Liberal Nationalism*, manuscris, p. 11.
3. Karmela Liebkind, „Some Problems in the Theory and Application of Cultural Pluralism: The Social Psychology of Minority Identity", în: *Cultural Pluralism and Cultural Identity: The Experience of Canada, Finland and Yugoslavia*, raport final al „UNESCO Joint Study of Cultural Development in Countries Containing Different National and/or Ethnic Groups", UNESCO, Paris, 1985.
4. Gidon Gottlieb, „Nations Without States", în: *Foreign Affairs*, vol. LXXIII, nr. 3, 1994, p. 101.
5. Michael Lind, „In Defense of Liberal Nationalism", în: *Foreign Affairs*, vol. LXXIII, nr. 3, 1994, pp. 95-96. Cele trei cazuri la care se referă Lind sunt Elveţia, Belgia şi Canada.

de un decalaj sensibil între unele state din Europa Centrală şi de Est, caracterizate de un grad mai redus de diversitate culturală, lingvistică, şi celelalte ţări din regiune, în care diversitatea este accentuată, funcţionând ca o frână în calea democratizării, menţinând totodată focare ale instabilităţii regionale. La aceste cazuri se adaugă tentativele de construcţie naţională din Africa, din regiunile Asiei de Sud-Est şi din Pacific în urma prăbuşirii sistemelor coloniale, care oferă alte exemple îngrijorătoare privind performanţele slabe ale democraţiei reprezentative în condiţiile diversităţii. Luate la un loc, acestea sunt cazurile în legătură cu care se formulează din ce în ce mai frecvent opinii conform cărora „dezmembrarea paşnică a entităţilor multinaţionale opresive este de preferat dacă în urma acestora se nasc state democratice"[1] sau întrebări de genul „ţările multinaţionale... care nu pot fi păstrate întregi prin metode democratice sau federale trebuie susţinute oare prin forţă şi teroare?"[2].

Al treilea aspect pe care doresc să-l evidenţiez ca o premisă a concluziilor mele este o tendinţă din ce în ce mai accentuată către soluţiile segregaţioniste în cele mai multe cazuri în care eforturile tranziţiei spre democraţie în mediile multietnice se lovesc de dificultăţile amintite mai sus. Această predilecţie nu se rezumă doar la situaţiile de după violenţe, în care, după cum am văzut, reproducerea dilemei securităţii exclude *ab ovo* posibilitatea oricărui aranjament multicultural viabil, ci şi la cazurile mai paşnice ale negocierilor – parlamentare sau de altă natură – între majoritate şi grupurile minoritare privind cadrul instituţional al coexistenţei. În aceste situaţii, în urma prelungirii la nesfârşit a tratativelor şi a insuccesului încercării de a găsi soluţii acceptabile pentru ambele părţi, apar celelalte forme ale dilemelor strategice – eşecurile de comunicare sau pierderea încrederii în promisiuni şi angajamente –, care au efecte similare, împingându-i pe membrii comunităţilor rivale să adopte strategii segregaţioniste, în dorinţa lor de a se pune la adăpost în faţa consecinţelor probabile ale dilemelor strategice menţionate. O formă frecventă a acestor dileme de negociere este aceea în care comunităţile implicate în tratative – care urmăresc definirea statutului reciproc în comunitatea politică comună sau a condiţiilor de participare la aceasta – se pomenesc într-un cerc vicios, în

1. Gidon Gottlieb, *op.cit.*, p. 101. Ideea se regăseşte în numeroasele luări de poziţie ale autorilor unor lucrări din vasta literatură dedicată problemei secesiunii.
2. Michael Lind, *op.cit.*, p. 96. Lind este de părere, în acest context, că prestaţia administraţiei Bush a fost lamentabilă atunci când a încercat, din considerente de statu-quo, să susţină integritatea Uniunii Sovietice şi a Iugoslaviei. Pe lângă faptul că nu au avut influenţa necesară pentru a ţine sub control evoluţiile din interiorul celor două federaţii, Statele Unite au legitimat, prin poziţia lor oficială în această chestiune, politici opresive în cele două state, într-un mod incompatibil cu principiile care stau la baza politicii lor externe. *Cf. ibid.*, p. 97.

care doleanţele minimale ale minorităţii sunt percepute de majoritate ca un prim pas spre secesiune, iar oferta maximală a majorităţii este privită de minoritate ca un prim pas spre asimilare[1]. Preponderenţa acestei predilecţii pentru segregare, considerată singura soluţie viabilă pentru problemele societăţilor multiculturale, este şi ea un semnal demn de a fi luat în seamă privind importanţa şi elementele posibile ale răspunsului pe care încerc să-l formulez în legătură cu dilema lui Mill[2].

În al patrulea rând, consider că este important de semnalat că „deficitul de democraţie" pe care l-am întâlnit în contextul integrării europene, subiect pe larg dezbătut, după cum am arătat, în ştiinţele politice contemporane, nu este decât o formă de manifestare a deficitului de democraţie pe care îl regăsim şi în acele state multiculturale ale căror relaţii intercomunitare sunt grevate de diferende şi de soluţii contestate de una dintre părţi. Edificatoare este în acest sens părerea lui Bauböck, conform căreia „şi cele mai inclusive interpretări *naţionale* ale conceptului de comunitate politică produc *deficite democratice* (în materie de reprezentare) şi *deficite liberale* (de inegalitate etnică şi de intoleranţă faţă de diversitate) din ce în ce mai mari"[3].

Iar în final, dar nu în ultimul rând, se cuvine reamintit aici avertismentul lui István Bibó, potrivit căruia o democraţie autentică nu se poate baza pe angoase comunitare, pe situaţii în care *frica* este întreţinută de felul în care evoluează relaţiile intercomunitare.

Ţinând cont de toate acestea, consider că trebuiesc separate cel puţin două contexte în care se poate vorbi de consecinţele teoriei lui Kymlicka,

---

1. Levente Salat, „Puncte de vedere la interpretarea multiculturalismului în România", în: *Altera,* anul VI, nr. 13, 2000, p. 26.
2. Trebuie remarcată în acest context lipsa de relevanţă a sugestiilor pe care organismele reprezentative ale comunităţii internaţionale le adresează democraţiilor tinere, privind nevoia de a adopta „politici multiculturale" şi de a legifera forme „mai inclusive" ale comunităţii politice. Obiectivul ca atare este împărtăşit de cele mai multe ori de comunităţile care îşi dispută termenii coexistenţei în cadrul unei comunităţi politice, dar *caracterul ireconciliabil* al intereselor şi *eşecurile repetate în negocieri* produc cu timpul dovada faptului că recomandările astfel formulate sunt inaplicabile. În stilul său caracteristic, Lind face următoarea remarcă în legătură cu această problemă: „Nu e doar inutil, ci şi insultător ca experţii în politici publice sau reprezentanţii lumii academice din capitalele ţărilor apusene sau din campusurile universitare să elaboreze constituţii federale democratice de genul planului Vance-Owen pentru Bosnia şi să încerce să le impună kurzilor, locuitorilor din Kosovo sau celor din Kashmir, ca alternative ale independenţei naţionale. Acolo unde o federaţie multietnică s-a prăbuşit, s-ar putea să fie mai indicat a crea două sau mai multe state naţionale relativ omogene, decât a încerca să reasamblăm epava prin scheme de divizare a puterii, ingenioase, dar nefuncţionale." *Cf.* M. Lind, *op.cit.*, p. 98.
3. Rainer Bauböck, *op.cit.*, p. 320.

privind dilemele democraţiei în societăţile multiculturale, cele două aspecte necesitând abordări diferite şi conducând la concluzii uşor contradictorii.

Primul context este cel al democraţiilor consolidate, în care teoria liberală a drepturilor minoritare produce un anumit gen de consecinţe, iar cel de al doilea se referă la situaţia democraţiilor tinere, care şi-au dobândit – sau redobândit – relativ recent independenţa şi în cazul cărora teoria produce rezultate oarecum diferite. Majoritatea societăţilor din cea de-a doua categorie se găsesc într-o situaţie post-totalitară sau postdictatorială, şi – în pofida existenţei cadrului instituţional al statului de drept, înfiinţat în mare grabă după prăbuşirea sistemului totalitar – se caracterizează printr-o democraţie precară şi ineficientă. Performanţele slabe ale democraţiei se datorează de cele mai multe ori nu numai subreprezentării unor segmente importante ale populaţiei sau formalismului caracteristic, în condiţiile date, instituţiilor statului de drept, ci şi ameninţării din partea unor forţe politice influente, de regulă coagulate în jurul intereselor legate de poziţiile privilegiate din trecut. Diversitatea etnoculturală ce caracterizează majoritatea ţărilor care se află în situaţii asemănătoare, tensiunile intercomunitare ce rezultă din această diversitate, dar şi inexistenţa unui larg consens privind soluţiile instituţionale care se impun în asemenea cazuri sunt condiţii abil exploatate de forţele politice care încearcă să frâneze procesul de democratizare. În contextul societăţilor de acest fel, teoria lui Kymlicka produce consecinţe care trebuie analizate cu mare atenţie.

În ceea ce priveşte democraţiile consolidate, situaţia pare să fie mai clară, cel puţin la prima vedere, ele reprezentând de cele mai multe ori exemple de state care „îşi pot permite să recunoască pluralitatea fără să-şi pericliteze prin aceasta integritatea" – se spune în *Raportul Comisiei Mondiale pentru Cultură şi Dezvoltare a UNESCO*. După cum am văzut pe larg mai devreme, teoria liberală a drepturilor minoritare nu face altceva, din acest punct de vedere cel puţin, decât să sintetizeze faptele şi să ridice la rang de recomandare normativă ceea ce se întâmplă în mod curent în cadrul democraţiilor liberale prospere din lume. Chiar dacă există destule probleme şi în unele ţări care pot fi incluse pe bună dreptate în categoria democraţiilor consolidate, se poate afirma că succesul democraţiei în societăţile multiculturale nu se rezumă doar la cele trei exemple clasice, citate de cele mai multe ori: Elveţia, Belgia şi Canada[1]. Lista poate fi continuată cu marile

1. De fapt, în baza unor evoluţii recente, Belgia şi Canada ar putea fi interpretate ca exemple de eşec al politicilor multiculturale, din moment ce tendinţele segregaţioniste şi secesioniste s-au amplificat în ambele ţări. După cum vom vedea puţin mai târziu, aceste evoluţii nu invalidează concluziile pe care le voi formula privind relevanţa teoriei liberale a drepturilor minoritare în contextul democraţiilor consolidate.

ţări de imigrare, Statele Unite, Australia, Noua Zeelandă, şi cu un număr considerabil de aranjamente constituţionale şi de altă natură din Spania, Marea Britanie, Suedia, Finlanda, Italia, Germania, Danemarca etc.

Caracterul distinctiv al acestor modele de acomodare a diversităţii este succesul înregistrat în găsirea unor soluţii paşnice, prin recurgerea la metodele democraţiei deliberative, la problemele cu care se confruntă grupurile etnoculturale şi nu numai, probleme la care instrumentele tradiţionale ale democraţiei reprezentative şi ale drepturilor omului nu oferă soluţii satisfăcătoare. Succesul înregistrat a necesitat însă tocmai o deschidere faţă de problemă ca atare şi distanţarea de poziţia doctrinară conform căreia instituţionalizarea – sau consolidarea, după caz –, a normelor liberal-democratice va soluţiona în mod implicit problemele etnopolitice. După cum au demonstrat evoluţiile recente din lume, nici consolidarea sistemului instituţional al democraţiei reprezentative, nici omogenizarea socială, nici prosperitatea economică nu au condus la diminuarea mobilizării etnopolitice, în pofida aşteptărilor unor specialişti care au considerat că problemele comunităţilor etnoculturale sunt de fapt derivate ale acestor chestiuni mai generale şi vor dispărea o dată cu rezolvarea lor[1].

Condiţiile democraţiei consolidate au permis, cel puţin până în acest moment, abordări inovatoare în situaţiile ivite, cum a fost cazul în exemplul recent al devoluţiei din Scoţia şi Wales, unde s-au produs, în condiţii paşnice, „schimbări cu o semnificaţie istorică, care vor declanşa o nouă dinamică politică şi vor reconfigura identităţile naţionale din cadrul Regatului Unit"[2]. Într-un ritm mult mai puţin spectaculos, dar notabil totuşi, reconsiderarea unor tabuuri naţionale se produce inclusiv în Franţa, ţară puternic dominată până nu demult de tradiţia iacobină a conceptului de comunitate politică[3].

Este important de precizat că abordarea inovatoare de care societăţile vizate dau dovadă în aceste cazuri este un răspuns cât se poate de firesc la ceea ce comunităţile au perceput în etapele precedente ca un deficit al sistemului democratic. Philip Payton este de părere, de exemplu, că „recurgerea la etnicitate ar putea deveni un mijloc important care i-ar

1. În realitate, paralel cu indicatorii menţionaţi, se poate vorbi de lărgirea sprijinului public pentru mişcările naţionale în unele ţări cum sunt Canada, Spania, Belgia, Italia sau Marea Britanie.
2. Philip Schlesinger, *Scotland's Parliament: Devolution, the Media and Political Culture*, ARENA (Advanced Research on the Europeanisation of the Nation-State), caiet de lucru nr. 3, 1998. Pentru o prezentare în perspectiva istoriei recente a problemei devoluţiei, vezi H.M. Drucker – Gordon Brown, *The Politics of Nationalism and Devolution*, Longman, Londra – New York, 1980.
3. *Cf.* Paul Sérant, „Le réveil ethnique en France", în: *Krisis*, 1999, pp. 167-181.

permite Europei Occidentale să rezolve unele probleme ale «deficitului democratic»"[1]. Iar în lucrarea lui Drucker şi Brown se poate citi următorul pasaj edificator în acest sens: „Devoluţia trebuie privită ca având relevanţă dincolo de hotarele relativ bine definite ale Scoţiei şi ale provinciei Wales şi trebuie apreciată ca parte a tentativei mai generale de a face guvernul britanic mai acceptabil pentru poporul britanic"[2].

O altă remarcă importantă în acest context se referă la faptul că inovaţia socială declanşată de situaţiile de criză nerezolvabile prin metode obişnuite poate lua în considerare inclusiv opţiunea secesiunii – ca în cazul Canadei sau al Belgiei, de exemplu –, fără ca acest lucru să aibă alte consecinţe decât apariţia eventuală a două sau mai multe democraţii liberale în locul celei care nu a reuşit să gestioneze în mod eficient problemele etnopolitice cu care s-a confruntat în interior[3]. Tot Payton este cel care remarcă în acest sens că „recurgerea la etno-naţionalism este un simptom în acelaşi timp al «eşecului» statal şi al «reînnoirii» statului, în cadrul unei ideologii democratice ce pare să caracterizeze Europa Occidentală în ultima parte a secolului douăzeci"[4].

În ansamblu, putem afirma deci, împreună cu Kymlicka, referitor la capacitatea democraţiilor consolidate de a acomoda diversitatea, că „atât naţionalismul minoritar, cât şi cel al imigranţilor continuă să producă multe conflicte şi reprezintă o provocare pentru democraţiile liberale, dar există anumite norme bine stabilite care ajută la reglementarea şi rezolvarea acestor conflicte. Există acum modelul federalismului multinaţional şi cel al multiculturalismului imigranţilor, testate de-a lungul timpului şi care s-au dovedit relativ stabile şi eficiente"[5]. Conform lui Kymlicka, se poate vorbi chiar de un *model occidental al echităţii etnoculturale*, care stabileşte trei cerinţe fundamentale pe care „construcţia naţională" a popoarelor

1. Philip Payton, „Ethnicity in Western Europe Today", în: Karl Cordell (ed.), *Ethnicity and Democratization in the New Europe*, Routledge, Londra – New York, 1999, p. 34. Payton face aprecieri elogioase la adresa conceptului de „Europă a regiunilor" şi a prevederilor *Tratatului de la Maastricht* care permit unităţilor regionale subnaţionale să stabilească diverse legături cu instituţiile europene.
2. H.M. Drucker – G. Brown, *op.cit.*, p. 129.
3. Conform lui Newman, „politicile etnice din Belgia reuşesc să dezmembreze statul centralizat pe căi paşnice, fără să calce brutal peste drepturile democratice, ci, dimpotrivă, într-un mod care ar putea avea ca efect chiar sporirea posibilităţilor de participare politică". *Cf.* S. Newman, *Ethnoregional Conflicts in Democracies: Mostly Ballots, Rarely Bullets*, Greenwood, Londra, 1996, p. 2; citat de Payton *op.cit.*, p. 34.
4. Ph. Payton, *op.cit.*, p. 35.
5. Will Kymlikca, „Relaţii etnice şi teoria politică occidentală", în: *Altera*, anul V, nr. 10, 2000, p. 123.

majoritare în democraţiile liberale trebuie să le respecte: cetăţenia să fie garantată pentru toţi cei care trăiesc pe teritoriul unei ţări şi care doresc acest lucru; concepţia despre identitatea naţională şi integrarea celor cu diferite particularităţi etnoculturale să fie pluralistă şi tolerantă, atât în ceea ce priveşte sfera privată, cât şi cea publică; minorităţile naţionale să aibă asigurate condiţiile pentru a se angaja în propria lor construcţie naţională şi a se păstra ca nişte culturi societale distincte. „Aceste trei condiţii au fost rareori îndeplinite de-a lungul istoriei în democraţiile occidentale – precizează Kymlicka –, dar se observă totuşi o tendinţă clară în cele mai multe democraţii spre o mai mare acceptare a lor. Putem de asemenea observa o tendinţă clară în teoria politică occidentală de a înţelege şi formula mai bine aceste condiţii ale echităţii etnoculturale"[1].

Teoria liberală a drepturilor minoritare nu este totuşi lipsită de consecinţe normative pentru practica curentă a democraţiilor liberale, mai ales în contextul lărgirii Uniunii Europene spre est şi în ceea ce priveşte relaţia pe care lumea occidentală a dezvoltat-o cu democraţiile tinere, postcoloniale şi post-totalitare. Problema aşa-numitelor „standarde duble" utilizate în mod frecvent de Occident în abordarea chestiunii minorităţilor este un important indicator al lipsei unui consens larg privind principiile de bază – şi uniform aplicabile – ale dreptăţii şi echităţii etnoculturale[2]. Această problemă ne duce însă la cel de-al doilea context, al democraţiilor aflate în plină tranziţie de la o situaţie post-totalitară la o democraţie consolidată.

Preocuparea puterilor occidentale pentru securitatea şi stabilitatea continentului european în situaţia creată după sfârşitul neprevăzut al Războiului Rece a adus problematica drepturilor minoritare în centrul atenţiei internaţionale şi a provocat o avalanşă de iniţiative pentru stabilirea unor standarde de comportament statal acceptabile privind tratamentul minorităţilor naţionale. Catherine Lalumière, Secretar General al Consiliului Europei, a declarat în 1994 că „Europa va fi judecată în funcţie de modul în care va reuşi să soluţioneze problema minorităţilor", iar în unele cercuri influente s-a generalizat convingerea că „tratamentul minorităţilor este o piatră de

1. *Ibid.*
2. Referitor la problema „standardelor duble", vezi Adam Burgess, „Critical Reflections on the Return of National Minority Rights Regulation to East/West European Affairs", în: Karl Cordell (ed.), *Ethnicity and Democratization in the New Europe*, Routledge, Londra – New York, 1999, pp. 49-61; David Chandler, „The OSCE and the Internationalization of National Minority Rights", în: K. Cordell, *op.cit.*, pp. 61-77; Anna-Mária Bíró, „Westward Enlargement-Law and Enforcement. A Minority Rights Perspective from Central and Eastern Europe", în: George Schöpflin (ed.), *The Prague Conference. The Westward Enlargement of Central Europe*, The British Council – University College London, 2000, pp. 13-24.

încercare a progresului democratic"[1]. Pe lângă importanţa lor pentru pacea şi securitatea regională, standardele de comportament statal au avut menirea să stabilească criteriile de acces în Uniunea Europeană[2].

În acest proces aparent generos şi extrem de încurajator pentru minorităţile naţionale, a devenit însă evident relativ repede că exemplele pozitive din experienţa ţărilor occidentale enumerate de Kymlicka sunt considerate unice, relevante doar în contextul specific al ţărilor în cauză şi, ca atare, intraductibile în norme internaţionale. Multe state occidentale s-au dovedit refractare la ideea de a-şi submina suveranitatea prin angajamente general valabile, obligatorii pentru toate statele lumii, faţă de comunităţile minoritare. Tentativele de a formula principiile comportamentului statal civilizat în termeni universali au eşuat deci, pe termen scurt, conducând la apariţia aşa-numitelor standarde duble, care a însemnat în practică utilizarea unui set de criterii pentru ţările occidentale şi a unui alt set, mult mai exigent, pentru ţările care doresc să fie primite în Uniune.

Acest tratament diferenţiat, discrepanţa dintre comportamentul statal „civilizat" recomandat pentru noile democraţii şi cel asumat de majoritatea ţărilor occidentale, a scos la iveală câteva contradicţii suplimentare între teoria politică şi realitatea lumii contemporane şi a readus în atenţia specialiştilor unele contradicţii interne mai vechi ale teoriei politice.

Trebuie observat înainte de toate că acele state occidentale care stabilesc la ora actuală standardele comportamentului statal civilizat şi acceptabil pentru comunitatea internaţională şi-au completat procesul de construcţie naţională şi de creare a unui stat naţional cu mult timp în urmă, şi nu întotdeauna prin acele mijloace pe care le recomandă acum democraţiilor aflate în plină tranziţie. La vremea respectivă „acomodarea diversităţii etnoculturale, ca drept politic fundamental, nu a fost condiţia indispensabilă a democraţiei liberale în cadrul statului naţional"[3]. Democraţiile liberale ale vremurilor noastre nu au probleme de legitimitate, se bucură de sprijinul larg al populaţiei privind principiile fundamentale ale statului şi îşi pot permite, deci, să adopte standarde liberale de comportament în legătură cu segmentele de populaţie „dublu socializate". Ca să ne folosim încă o dată de modul de exprimare întâlnit în *Raportul Comisiei Mondiale pentru*

1. *Cf.* A. Burgess, *op.cit.*, pp. 49-50.
2. Vezi Andre Liebich, *Ethnic Minorities and Long-Term Implications of EU Enlargement*, European University Institute, caiet de lucru al RSC nr. 98/49, http://www.iue.it/RSC/WP-Texts/98_49t.html.
3. Panayote Dimitras – Nafsika Papanikolatos, *Reflections on Minority Rights Politics for East Central European Countries*, manuscris, p. 12.

Cultură şi Dezvoltare a UNESCO, aceste state „îşi pot permite să recunoască pluralitatea fără să-şi pericliteze prin asta integritatea".

Or, în condiţiile tranziţiei spre democraţie a statelor post-totalitare sau postcoloniale, mixte din punct de vedere etnocultural, tocmai aceste standarde ale comportamentului civilizat, acceptabile din perspectivă occidentală, sunt cele care contravin flagrant cu priorităţile proiectului de construcţie naţională, ale consolidării statalităţii şi instituţiilor democraţiei reprezentative. Sistemul instituţional al democraţiilor aflate în tranziţie este confruntat de cele mai multe ori cu rivalizarea comunităţilor în legătură cu definirea comunităţii politice înseşi, cu interese adesea divergente privind condiţiile de participare la această comunitate, condiţii în care adoptarea unor standarde liberale de recunoaştere oficială a diversităţii – şi, în mod implicit, a *proiectelor concurente de construcţie naţională* – poate periclita integritatea tânărului stat democratic. Subordonarea unor autorităţi interguvernamentale ce controlează conformarea cu aceste standarde poate slăbi, totodată, capacitatea statului de a se situa deasupra acestor rivalităţi de interese şi poate contribui, în ultimă instanţă, la fenomenul numit „eşecul statului" (*state failure*)[1].

Aceste dileme ale procesului de democratizare în cazul statelor mixte din punct de vedere etnocultural a readus în atenţia specialiştilor vechea contradicţie dintre cele patru norme de bază ale ordinii internaţionale moderne: suveranitatea, democraţia, autodeterminarea naţională şi drepturile omului. Normele internaţionale ale statalităţii efective, recunoscută de comunitatea internaţională, sunt bazate pe protejarea statalităţii legale şi a integrităţii teritoriale, pe de o parte, şi pe acceptarea valabilităţii drepturilor universale ale omului – cel puţin de către o largă majoritate a statelor –, pe de altă parte. Statalitatea legală şi integritatea teritorială sunt protejate însă, indiferent de capacitatea statelor de a asigura coeziunea internă a comunităţii politice şi de eficienţa cu care ele reuşesc să ţină sub control problemele de securitate ce rezultă din prezenţa intereselor de grup conflictuale. Inviolabilitatea graniţelor este, în aceste condiţii, în flagrantă contradicţie cu principiul autodeterminării, iar garantarea necondiţionată a statalităţii este incompatibilă cu standardele drepturilor universale ale omului şi cu cele ale comportamentului statal acceptabil impuse de comunitatea internaţională. Prin adoptarea şi impunerea acestor standarde, comunitatea s-a pomenit „într-o cursă torturantă între Scylla acţiunii

1. În legătură cu acest concept, vezi Mohammed Ayoob, „State Making, State Breaking and State Failure", în: Ch.A. Crocker – F.O. Hampson – P. Aall (eds), *op.cit.*, pp. 37-53.

insuficiente şi Charybda intervenţiei exagerate ce ar putea submina tocmai acel fundament al statalităţii legitime pe care a încercat să-l stabilizeze"[1].

Procesul de democratizare a statelor mixte din punct de vedere etnocultural trebuie să urmărească deci, în mod simultan, două obiective contradictorii: asigurarea (dobândirea) statalităţii şi a suveranităţii prin impunerea unei ordini interioare bazate pe consensul structurilor domestice, conform standardelor internaţionale în materie, şi acomodarea diversităţii etnoculturale, prin recunoaşterea oficială a proiectelor de construcţie naţională concurente, tot în conformitate cu recomandările comunităţii internaţionale. Este oare posibil aşa ceva?

Procesul de democratizare care a cuprins regiuni întregi aflate până nu demult sub regimuri totalitare a inclus în procesul politic un număr impresionant de grupuri etnoculturale, care, folosindu-se de prerogativele democraţiei, s-au mobilizat din punct de vedere etnopolitic şi încearcă să atingă obiectivele comunitare cu ajutorul procedeelor democratice. Demersurile lor, oricât de democratice ar fi, se lovesc însă de proiectul de construcţie naţională a „comunităţilor titulare", iar grupurile rivale se pomenesc într-o veritabilă capcană a democraţiei în condiţiile diversităţii etnoculturale: succesul proiectului de construcţie naţională a comunităţii titulare pare să depindă pe de o parte de distrugerea proiectului concurent de construcţie naţională a minorităţii, iar pe de altă parte, minoritatea nu se va simţi în siguranţă, oricât de ferm ar fi garantate drepturile civice şi politice individuale ale membrilor acesteia, decât dacă i se acceptă în mod oficial dreptul la propria construcţie naţională – şi, în mod implicit, dreptul de a dispune de o cultură societală independentă, paralelă cu cea a majorităţii –, ceea ce pune sub semnul întrebării şansele de succes ale proiectului de construcţie naţională a majorităţii. Ceea ce rezultă în mod inevitabil în această situaţie de ameninţare reciprocă este instalarea formelor de angoasă comunitară, aşadar a fricii, care pune la îndoială, după cum am văzut, şansele unei democraţii autentice. Într-o asemenea împrejurare, „devine o chestiune de viaţă şi de moarte care dintre grupuri controlează statul, situaţie în care nici structura statului, nici minorităţile naţionale nu sunt în siguranţă"[2].

Dacă atât naţiunile majoritare, cât şi minorităţile încearcă să imite ceea ce democraţiile liberale consolidate ale vremurilor noastre au realizat cu două secole în urmă, dilema lui Mill pare să ne conducă la următoarea

1. Gregory Flynn - Henry Farrell, „Piecing Together the Democratic Peace: The CSCE and the «Construction» of Security in Post-Cold War Europe", în: *International Organization*, vol. LIII, nr. 3, vara 1999, p. 525.
2. Will Kymlicka - Christine Straehle, *op.cit.*, p. 84.

formă incomodă a nedeterminării: în măsura în care, într-o societate multiculturală, democraţia depinde de succesul exclusiv al uneia dintre tentativele de construcţie naţională, atunci „(a) trebuie să acceptăm fragmentarea statelor multinaţionale, astfel încât grupurile naţionale să-şi poată forma, prin secesiune şi redesenarea graniţelor, state naţionale proprii sau (b) trebuie să permitem celui mai mare şi celui mai puternic grup naţional din fiecare stat multinaţional să recurgă la metodele naţionalismului de stat şi să distrugă toate identităţile naţionale concurente"[1]. Sau, într-o altă formulare, în care recunoaştem elementele esenţiale ale exemplului estonian, „ori admitem că vor exista naţionalităţi care nu vor avea niciodată un stat propriu şi vor fi nevoite să se lase asimilate în vederea creării unor state mononaţionale astfel încât democraţia să înflorească, ori trebuie să renunţăm la ideea de progres către democraţie, în numele consideraţiei egale pentru toate naţiunile, manifestată prin recunoaşterea caracterului multinaţional al celor mai multe state existente"[2].

Care este, atunci, soluţia?

Această întrebare va rămâne cu siguranţă multă vreme de acum încolo în atenţia ştiinţelor politice şi a ştiinţelor sociale în general. Buchanan spune, de exemplu, că este prematur deocamdată să dăm un răspuns ferm la întrebarea dacă prezenţa mai multor naţionalităţi în interiorul graniţelor unei ţări va submina sau nu în mod obligatoriu instituţiile democratice ale acesteia. „Faptul lamentabil este că până nu demult aproape că nu a existat nici o încercare serioasă de construire a unui stat democratic care să recunoască pluralitatea naţională" – precizează autorul[3]. Flynn şi Farrell, pe de altă parte, sunt de părere că admiterea democraţiei drept singura formă legitimă de guvernare în contextul procesului de unificare din Europa a avut efecte importante asupra normelor internaţionale care reglementează comportamentul statal. Termenii de suveranitate, autodeterminare şi nonintervenţie au căpătat valenţe noi, calitatea ordinii interstatale modificându-se în punctele esenţiale, fiind mult mai strâns legată „de calitatea statelor, de capacitatea acestora de a-şi organiza suveranitatea internă în mod compatibil cu principiile democraţiei liberale". Această nouă ordine interstatală va permite în opinia celor doi „intervenţii constructive", care vor avea efectul „sporirii suveranităţii (în sensul nou al termenului), în loc să o submineze". În acest nou context, autodeterminarea nu va mai periclita graniţele existente, ci „va fi în mod direct şi exclusiv legată de crearea unor instituţii politice care vor proteja diferenţele etnice şi culturale într-un

1. *Op.cit.*, p. 76.
2. Allen Buchanan, *What's So Special About Nations ?*, manuscris, p. 31.
3. *Ibid.*, p. 32.

cadru comun, în loc ca diferenţele să fie folosite ca punct de plecare pentru tendinţele separatiste"[1].

Aceasta să fie oare soluţia? E suficient doar atât?

Părerea mea este că motivele mobilizării etnopolitice nu vor dispărea până când principiile echităţii etnoculturale, formulate în cadrul teoriei liberale a drepturilor minoritare sau într-o versiune asemănătoare, îmbunătăţită, nu vor fi acceptate şi puse în aplicare printr-un consens universal, similar celui care s-a concretizat în adoptarea *Declaraţiei universale a drepturilor omului*. Nu trebuie să fim exagerat de pesimişti ca să ne dăm seama ce şanse are un asemenea demers în viitorul previzibil. Personal sunt convins însă că, atâta timp cât dreptul la egalitatea efectivă dintre grupurile etnoculturale – drept care completează, după cum am văzut, drepturile universale ale omului, permiţând o valabilitate autentică a acestora în condiţiile diversităţii – este privit cu rezerve, iar unele identităţi naţionale sunt privilegiate faţă de altele într-un mod arbitrar din punct de vedere moral, stabilitatea lumii nu poate fi bazată decât pe acceptarea în mod conştient a faptului deloc onorant pentru umanitate că idealul statului de drept liberal este o pură, deşi nobilă, ficţiune şi că bunăstarea politică, spirituală, culturală a unei covârşitoare majorităţi din populaţia lumii nu poate fi întemeiată decât pe ştirbirea drepturilor unei minorităţi de proporţii totuşi semnificative.

1. Gregory Flynn - Henry Farrell, *op.cit.*, pp. 527-528.

ANEXA 1

Lista de publicaţii ale lui Will Kymlicka*

Volume

1. *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford University Press, 1998
2. *States, Nations and Cultures: Spinoza Lectures*, Van Gorcum Publishers, Amsterdam, 1997
3. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, 1995
4. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford University Press, 1990
5. *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, 1989

Volume editate

1. *Citizenship in Diverse Societies*, eds Will Kymlicka şi Wayne Norman, Oxford University Press, 2000
2. *NOMOS 39: Ethnicity and Group Rights*, eds Ian Shapiro şi Will Kymlicka, New York University Press, 1997
3. *The Rights of Minority Cultures*, ed. Will Kymlicka, Oxford University Press, 1995
4. *Justice in Political Philosophy*, ed. Will Kymlicka, 2 volume: vol. I, *Mainstream Theories of Justice*; vol. II, *Critiques and Alternatives*, Edward Elgar Publishing, 1992

În curs de apariţie

Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship, Oxford University Press

---

* Lista conţine lucrările publicate sau aflate în curs de apariţie până la finele anului 2000.

Studii şi articole

„Nation-Building and Minority Rights: Comparing East and West", în: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 2000

„Modernity and National Identity", în: Shlomo Ben-Ami, Yoav Peled şi Alberto Spektorowski (eds), *Ethnic Challenges to the Modern Nation State*, Macmillan, Londra, 2000

„Citizenship and Identity in Canada", în: Alain-G. Gagnon şi James Bickerton (eds), *Canadian Politics: Third Edition*, Broadview Press, 1999

„Liberal Complacencies", în: Susan Okin, *Is Multiculturalism Bad For Women ?*, Princeton University Press, 1999

„Minority Nationalism within Liberal Democracies", în: Desmond Clarke şi Charles Jones (eds), *The Rights of Nations: Nations and Nationalism in a Changing World*, Cork University Press, Cork, 1999

„Philosophical and Ethical Traditions and Altruism", în: Jim Phillips (ed.), *Between State and Market: Essays on Charities Law and Policy in Canada*, McGill-Queen's University Press, Montreal (urmează să apară)

„American Multiculturalism and the «Nations Within»", în: Duncan Ivison, Will Sanders şi Paul Patton (eds), *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge University Press (urmează să apară)

„American Multiculturalism in the International Arena", în: *Dissent*, toamna 1998

„Territorial Boundaries: A Liberal Egalitarian Perspective", în: David Miller şi Sohail Hashmi (eds), *Boundaries, Ownership and Autonomy: Diverse Ethical Perspectives*, Princeton University Press (urmează să apară)

„An Update from the Multiculturalism Wars: Commentary on Shachar and Spinner-Halev", în: Steven Lukes şi Christian Joppke (eds), *Multicultural Questions*, Oxford University Press, 1999

„Liberal Egalitarianism and Civic Republicanism: Friends or Enemies?", în: Anita Allen şi Milton Regan (eds), *Debating Democracy's Discontent: Essays on Politics, Law and Public Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1998

„Living Together: International Aspects of Federal Systems", *Canadian Foreign Policy*, coautor împreună cu Jean-Robert Raviot, 1997

„Citizenship in an Era of Globalization: Commentary on Held", în: Ian Shapiro şi Casiano Hacker-Cordon (eds), *Democracy's Edges*, Cambridge University Press, 1999

„Ethnic Relations and Western Political Theory", în: Magda Opalski (ed.), *Managing Diversity in Plural Societies: Minorities, Migration and Nation-Building in Post-Communist Europe*, Forum Eastern Europe, Ottawa, 1998

„Introduction: An Emerging Consensus?", în numărul special al revistei *Ethical Theory and Moral Practice*, cu tema „Nationalism, Multiculturalism and Liberal Democracy", 1998

„Multinational Federalism in Canada: Rethinking the Partnership", în: Guy Laforest şi Roger Gibbins (eds), *Beyond the Impasse*, Institute for Research on Public Policy, Montreal, 1998

„Human Rights and Ethnocultural Justice", în: *Review of Constitutional Studies*, 1998

„Ethnic Associations and Democratic Citizenship", în: Amy Gutmann (ed.), *Freedom of Association*, Princeton University Press, 1998

„Education for Citizenship", caiet de lucru al Institute for Advanced Studies, Viena, 1997, publicat şi în: Terence McLaughlin şi Mark Halstead (eds), *Education in Morality*, Routledge, Londra, 1999

„The Prospects for Citizenship: Domestic and Global", în: Thomas Courchene (ed.), *The Nation State in a Global/Information Era*, John Deutsch Institute for the Study of Economic Policy, Queen's University, 1997

„From Enlightenment Cosmopolitanism to Liberal Nationalism", în: Steven Lukes şi Martin Hollis (eds), *The Enlightenment: Then and Now*, Polity Press (urmează să apară)

„Dworkin on Freedom and Culture", în: J. Burley (ed.), *Reading Dworkin*, Blackwell (urmează să apară)

„Rethinking the Sources of Nationalism: Commentary on Taylor", în: Robert McKim şi Jeff McMahan (eds), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, 1997

„Modernity and Minority Nationalism: Commentary on Thomas Franck", în: *Ethics and International Affairs*, vol. XI, 1997

„Do We Need a Liberal Theory of Minority Rights?", în: *Constellations*, 1997

„Concepts of Community and Social Justice", în: Fen Hampson şi Judith Reppy (eds), *Earthly Goods: Environmental Change and Social Justice*, Cornell University Press, 1996

„Interpreting Group Rights", în: *The Good Society*, 1996

„Minority Group Rights: The Good, The Bad and the Intolerable", în: *Dissent*, vara 1996, republicat în: John Kromkowski (ed.), *Annual Editions: Race and Ethnic Relations 97/98*, Duskin Publishing, Guilford, 1997

„Three Forms of Group-Differentiated Citizenship in Canada", în: Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, 1996

„Is Federalism an Alternative to Secession?", în: Percy Lehning (ed.), *Theories of Secession*, Routledge, Londra, 1998

„Social Unity in a Liberal State", în: Ellen Frankel Paul *et al.* (eds), *Social Philosophy and Policy*, 1996, publicat sub formă de carte cu titlul *The Communitarian Challenge to Liberalism*, Cambridge University Press, 1996

„Expanding the Social Contract", în: *Etica & Animali*, coautor împreună cu Paola Cavalieri, 1996

„Individual and Community Rights", în: Judith Baker (ed.), *Group Rights*, University of Toronto Press, 1994

„Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory", în: *Ethics*, 1994, coautor împreună cu W.J. Norman, republicat în: Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, 1995, şi în: *Frontier Issues in Economic Thought: Volume III*, Global Development and Environment Institute, Medford (urmează să apară)

„Reforming our Political Discourse: The National Interest in a Transnational World", în: *Constitutional Forum*, coautor împreună cu Donald Lenihan, 1994

„Whither the Nation-State? Finding a Niche in the Global Village", în: *Policy Options*, coautor împreună cu Donald Lenihan, 1994

„Moral Philosophy and Public Policy: The Case of New Reproductive Technologies", în: L.W. Sumner şi Joseph Boyle (eds), *Bioethics*, 1993, republicat în: *Philosophical Perspectives on Bioethics*, University of Toronto Press, 1996

„Community", în: R. Goodin şi P. Pettit (eds), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, 1993

„Group Representation in Canadian Politics", în: Leslie Seidle (ed.), *Equity and Community: The Charter, Interest Advocacy, and Representation*, Institute for Research on Public Policy, Montreal, 1993

„Reply to Modood", în: *Analyse & Kritik*, 1993

„Some Questions about Justice and Community", în: Daniel Bell (ed.), *Communitarianism and its Critics*, Oxford University Press, 1993

„Two Models of Pluralism and Tolerance", în: David Heyd (ed.), *Analyse & Kritik*, 1992, republicat în: *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton University Press, 1996

„The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas", în: *Political Theory*, 1992

„The Social Contract Tradition", în: P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Blackwell, 1991

„Liberalism and the Politicization of Ethnicity", în: Julia Stapleton (ed.), *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 1991, republicat în: *Group Rights: Perspectives Since 1900*, Thoemmes Press, Bristol, 1995

„Liberal Individualism and Liberal Neutrality", în: J. Sterba (ed.), *Ethics*, 1989, republicat în: *Justice: Alternative Political Perspectives*, a doua ediţie, Wadsworth, 1992, şi în: S. Avineri şi S. De-Shalit (eds), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, 1992

„Liberalism, Individualism, and Minority Rights", în: A. Hutchinson şi L. Green (eds), *Law and the Community*, Carswell, 1989

„Liberalism and Communitarianism", în: R. Arneson (ed.), *Canadian Journal of Philosophy*, 1988, republicat în: *The Philosopher's Annual*, 1988, şi în: *Liberalism*, Edward Elgar Publishing, 1992

„Human Nature and Social Change in the Marxist Conception of History", în: *Journal of Philosophy*, 1988, coautor împreună cu G.A. Cohen, republicat în: G.A. Cohen, *History, Labour and Freedom: Themes from Marx*, Oxford University Press, 1989

„Rawls on Teleology and Deontology", în: *Philosophy & Public Affairs*, 1988

ANEXA 2

Lucrări de exegeză despre publicaţiile lui Will Kymlicka*

1. Bader, Veit, „The Cultural Conditions of Transnational Citizenship. On the Interpenetration of Political and Ethnic Cultures", în: *Political Theory*, 1997
2. Bauböck, Rainer, *Can Liberalism Support Collective Rights Sharing History and Future ? Time Horizons of Democratic Membership in an Age of Migration* (manuscris)
3. Bauböck, Rainer, „Beyond Nationalism – A Pluralist Approach", în: *Nobel Symposium: Nationalism and Internationalism in the Post-Cold War Era*, Stockholm, 1997
4. Binder, Guyora, „The Case for Self-Determination", în: *Stanford Journal of International Law*, 1993
5. Bricker, David, „Autonomy and Culture: Will Kymlicka on Cultural Minority Rights", în: *Southern Journal of Philosophy*, 1998
6. Brighouse, Harry, „Against Nationalism", în: Jocelyne Couture – Kai Nielsen – Michel Seymour (eds), *Rethinking Nationalism*, 1998
7. Buchanan, Allen, „What's So Special About Nations", în: Jocelyne Couture – Kai Nielsen – Michel Seymour (eds), *Rethinking Nationalism*, 1998
8. Carens, Joseph, „The Rights of Immigrants", în: Judith Baker (ed.), *Group Rights*, 1994
9. Carens, Joseph, „Liberalism and Culture", în: *Constellations*, 1997
10. Carens, Joseph, „Dimensions of Citizenship and National Identity in Canada", în: *The Philosophical Forum*, 1996-'97
11. Chaplin, Jonathan, „How Much Cultural and Religious Pluralism can Liberalism Tolerate", în: J. Horton (ed.), *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*, 1993
12. Cohen, G.A., „Expensive Tastes and Multiculturalism", în: *„From Each According to His Ability"*, 1995
13. Dahbour, Omar, „National Identity as a Philosophical Problem", în: *The Philosophical Forum*, 1996-'97
14. Danley, John, „Liberalism, Aboriginal Rights and Cultural Minorities", în: *Philosophy and Public Affairs*, 1991
15. De-Shalit, Avner, „National Self-Determination: Political, Not Cultural", în: *Political Studies*, 1996

* Lista conţine lucrări publicate până la sfârşitul anului 1999.

16. Doppelt, Gerald, „Is There a Multicultural Liberalism?", în: *Inquiry* (Oslo), 1998
17. Ejobowah, Boye, „Theoretical Arguments for Political Recognition of Ethnic Pluralism: Lessons from Nigeria", în: *Journal of Peace Research*
18. Favell, Adrian, „Multicultural Citizenship in Theory and Practice: Empirical Case Studies in Applied Political Philosophy", în: *ERCOMER Research Paper*
19. Festenstein, Matthew, „New Worlds for Old: Kymlicka, Cultural Identity and Liberal Nationalism", în: *Acta Politica No. 4*, 1998
20. Follesdal, Andreas, „Minority Rights: A Liberal Contractualist Case", în: J. Raikka (ed.), *Do We Need Minority Rights ?*, 1996
21. Forst, Rainer, „Foundations of a Theory of Minority Rights", în: *Constellations*, 1997
22. Franck, Thomas M., „Tribe, Nation, World: Self-Identification in the Evolving International System", în: *Ethics and International Affairs*, 1997
23. Freeman, Michael, „Are There Collective Human Rights", în: *Political Studies*, 1995
24. Galenkamp, Marlies, „Individualism and Collectivism: the Concept of Collective Rights", în: *Rotterdamse Filosofische Studies*, 1993
25. Galenkamp, Marlies, „Sitting on the Fence: Exclusion in Kymlicka's Multiculturalism", în: *Paper: Colloquium on Citizenship and Exclusion*, Amsterdam, 1996
26. Gerdes, Jurgen, „Autonomie und Kultur: Philosophischer Liberalisums und Minderheitenrechte bei Will Kymlicka", în: *Peripherie*, 1996
27. Gianni, Matteo, „Taking Multiculturalism Seriously: Political Claims for a Differentiated Citizenship", în: Karen Slawner şi Mark Denham (eds), *Citizenship after Liberalism*, 1998
28. Gould, Carol C., „Group Rights and Social Ontology", în: *The Philosophical Forum*, 1996-'97
29. He, Boagang, „Can Kymlicka's Liberal Theory of Minority Rights be Applied in East Asia?", în: Paul van der Velde – Alex McKay (eds), *New Developments in Asian Studies: An Introduction*, 1998
30. Heath, Joseph, „Culture: Choice or Circumstance?", în: *Constellations*, 1998
31. Heller, T.C., „Multiculturalism, Membership and Modernity", în: *Draft: European University Institute*, 1996
32. Houle, François, „Philosophie Politique et minorités nationales: Les analyses de Charles Taylor et de Will Kymlicka sur le Canada", în: *Carrefour*, 1996
33. Howse, Robert, „Liberal Accommodation", în: *University of Toronto Law Journal*, 1996
34. Johnson, James, *Why Respect Culture ?* (manuscris)
35. Karmis, Dimitrios, „Cultures autochtones et libéralisme au Canada", în: *Canadian Journal of Political Science*, 1993
36. Kukathas, Chandran, „The Rights of Minority Cultures", în: *Political Theory*, 1992

37. Kukathas, Chandran, „Cultural Rights Again A Rejoinder to Kymlicka", în: *Political Theory*, 1992
38. Kukathas, Chandran, „Liberalism, Communitarianism, and Political Community", în: *Social Philosophy and Policy*, 1996
39. Kukathas, Chandran, *Multiculturalism as Fairness: Will Kymlicka's Multicultural Citizenship (Survey Article)*, 1997 (manuscris)
40. Laforest, Guy, „Libéralisme et Nationalisme au Canada a L'heure de L'accord du Lac Meech", în: *Carrefour*, 1991
41. Laitin, David D., „Liberal Theory and the Nation (Review Essay: Russell Hardin, Will Kymlicka)", în: *Political Theory*, 1998
42. Lenihan, Donald, „Liberalism and the Problem of Cultural Membership: A Critical Study of Kymlicka", în: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 1991
43. Lesch, Walter, „Identity and Membership From a Liberal Point of View: Some Remarks on the Position of Will Kymlicka", în: Theo van Wiiligenburg *et al.* (eds): *Nation, State and the Coexistence of Different Communities*, 1995
44. Levey, Geofrey Brahm, „Equality, Autonomy and Cultural Rights", în: *Political Theory*, 1997
45. Levy, Jacob, „Classifying Cultural Rights", în: Ian Shapiro şi Will Kymlicka (eds), *Ethnicity and Group Rights*, 1997
46. Levy, Jacob, „Blood and Soil, Place and Property: Liberalism, Land and Ethnicity", în: *Draft: chapter five, „The Multiculturalism of Fear"*, 1998 (manuscris)
47. Lichtenberg, Judith, „How Liberal Can Nationalism Be?", în: *The Philosophical Forum*, 1996-'97
48. Lipkin, Robert Justin, „Liberalism and the Possibility of Multicultural Constitutionalism: The Distinction between Deliberative and Dedicated Cultures", în: *University of Richmond Law Review*, 1995
49. Linz, Juan J., „Democracy, Multinationalism and Federalism", în: *Paper at International Political Science Association Meeting*, Seul, Coreea, 1997
50. Macklem, Patrick, „Distributing Sovereignty: Indian Nations and Equality of Peoples", în: *Stanford Law Review*, 1993
51. Margalit, Avishai şi Halbertal, Moshe, „Liberalism and the Right to Culture", în: *Social Research*, 1994
52. McDonald, Michael, „Liberalism, Community, and Culture", în: *University of Toronto Law Journal*, 1992
53. McDonald, Leighton, „Regrouping in Defence of Minority Rights: Kymlicka's Multicultural Citizenship", în: *Osgoode Hall Law Journal*, 1996
54. McDonald, Leighton, „Can Collective and Individual Rights Coexist?", în: *Melbourne Law University*, 1998
55. Merle, Jean-Christophe, „Cultural Minority Rights and the Rights of the Majority in the Liberal State", în: *Ratio Juris*, 1998
56. Mesure, Sylvie şi Renault, Alain, *Alterego: Les Paradoxes de l'identité démocratique*, Aubier, Paris, 1999
57. Metcalfe, Eric, „A Liberal Disagreement or Illiberal Citizenship" (articol, manuscris)

58. Meyer, William, „The Politics of Differentiated Citizenship", în: Karen Slawner and Mark Denham (eds), *Citizenship after Liberalism*, 1998
59. Moellendorf, Darrel, „Liberalism, Nationalism and the Right to Secede", în: *The Philosophical Forum*, 1996-'97
60. Moore, Margaret, „Liberalism and the Ideal of the Good Life", în: *Review of Politics*, 1991
61. Moore, Margaret, *The Limits of Liberal Nationalism* (manuscris)
62. Murray, Robert, „Liberalism, Culture, Aboriginal Rights: In Defense of Kymlicka", în: *Canadian Journal of Philosophy*, 1999
63. Nickel, James, „The Value of Cultural Belonging: Expanding Kymlicka's Theory", în: *Dialogue*, nr. 33, 1994
64. Nielsen, Kai, „Cultural Nationalism, Neither Ethnic Nor Civic", în: *The Philosophical Forum*, 1996-'97
65. Nimni, Ephraim, „Polynational States: Liberal, Illiberal or Post-Liberal?" (articol nepublicat), 1997
66. Okin, Susan M., *Feminism or Multiculturalism* (manuscris)
67. O'Neill, Daniel, „Multicultural Liberals and the Rushdie Affair: A Critique of Kymlicka, Taylor and Walzer", în: *Review of Politics*, 1999
68. O'Neill, Shane, „The Idea of an Overlapping Consensus in Northern Ireland: Streching the Limits of Liberalism", în: *Irish Political Studies*, 1996
69. Parekh, Bhikhu, „Dilemmas of a Multicultural Theory of Citizenship", în: *Constellations*, 1997
70. Parekh, Bhikhu, „Minority Practices and Principles of Toleration", în: *International Migration Review*, vol. XXX, nr. 1
71. Patten, Alan, „The Autonomy Argument for Liberal Nationalism", în: *Nations and Nationalism*, 1999
72. Patten, Alan, *Liberalism and Cultural Nationalism: A Public Good Argument* (manuscris)
73. Patten, Alan, *Liberal Egalitarianism and the Case for Supporting Minority Cultures*, 1996 (manuscris)
74. Phillips, Anne, „Democracy and Difference: Some Problems for Feminist Theory", în: *Political Quarterly*, 1992
75. Raikka, Juha, „On the Ethics of Minority Cultures", în: *Autonomy: Applications and Implications*, Kluwer, Haga, 1998
76. Réaume, Denise, „Justice between Cultures: Autonomy and the Protection of Cultural Affiliation", în: *UBC Law Review*, 1995
77. Rosen, Lawrence, „The Right to be Different: Indigenous Peoples and the Quest for a Unified Theory (critiquing Anaya and Kymlicka)", în: *Yale Law Journal*, 1997
78. Russell, John, „Nationalistic Minorities and Liberal Traditions", în: J. Russell, Philip Bryden – Steven Davis (eds), *Protecting Rights and Liberties*, 1994
79. Seglow, Jonathan, „Universals and Particulars: The Case of Liberal Cultural Nationalism (critiquing Taylor, Miller and Kymlicka)", în: *Political Studies*, 1998

80. Singer, Beth, „Multiculturalism, Identity and Minority Rights: Will Kymlicka and the Concept of Special Rights", în: *Pragmatism, Rights and Democracy*, Fordham University Press, 1999
81. Spaulding, Richard, „Peoples as National Minorities: A Review of Will Kymlicka's arguments for aboriginal rights from a self-determination perspective", în: *University of Toronto Law Journal*, 1997
82. Tamir, Yael, „Theoretical Difficulties in the Study of Nationalism", în: Jocelyne Couture – Kai Nielsen – Michel Seymour (eds), *Rethinking Nationalism*, 1998
83. Taylor, Charles, „Review", în: *Critical Review*, 1993
84. Taylor, Charles, „Can Liberalism Be Communitarian?", în: *Critical Review*, nr. 8, 1994
85. Tempelman, Sasja, „Constructions of Cultural Identity: Multiculturalism and Exclusion (critiquing Taylor, Parekh and Kymlicka)", în: *Political Studies*, 1999
86. Tomasi, John, „Kymlicka, Liberalism, and Respect for Aboriginal Cultures", în: *Ethics*, 1995
87. Tomasi, John, *Liberalism and Cultural Identity: Freedom Within or Freedom From?* (manuscris)
88. Tremblay, Jean-François, „Pensée Liberale et problemes autochtones", în: François Blais, Guy Laforest şi Diane Lamoureux (eds), *Libéralismes et nationalismes: Philosophie et Politique*, 1995
89. Waldron, Jeremy, „Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", în: *University of Michigan Journal of Law Reform*, 1992
90. Walker, Brian, „Plural Cultures, Contested Territories: A Critique of Kymlicka", în: *Canadian Journal of Political Science*, 1997
92. Walker, Brian, „Social Movements as Nationalosm", în: *Canadian Journal of Philosophy*
93. Walker, Brian, *Culturalist Dilemmas: On Some Convergences Between Kymlicka and the French New Right*, prezentare la întâlnirea anuală a CPSA, Montreal, 1995 (manuscris)
94. Weinstock, Daniel, „Libéralisme, Nationalisme et Pluralisme Culturel", în: *Philosophiques*, 1992
95. Weinstock, Daniel, „Droits colléctifs et libéralisme: une synthèse", în: France Gagnon – Marie McAndrew – Michel Pagé (eds), *Pluralisme, citoyenneté et éducation*, 1996
96. Williams, Melissa, „Justice Towards Groups: Political not Juridical", în: *Political Theory*, 1995
97. Williams, Melissa, „Group Inequality and the Public Culture of Justice", în: Judith Baker (ed.), *Group Rights*, 1994
98. Young, Iris Marion, „A Multicultural Continuum: A Critique of Kymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy", în: *Constellations*, 1997

BCUASICENTRALUNIVERSITYLIBRARY

Bibliografie

Addis, Adeno, „Individualism, Communitarianism and the Rights of Ethnic Minorities", în: *Notre Dame Law Review*, 1992

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New Left Books, Londra, 1983

Andreescu, Gabriel, „Teoria agenţilor morali: cadrul firesc al drepturilor minorităţilor naţionale", în: *Revista română de drepturile omului*, nr. 15, 1997;
„Gândire universală, relaţii orientale: o evaluare a drepturilor minorităţilor naţionale din România", în: *Altera*, 1999;
„Recomandarea 1201 şi o reţea de stabilitate/securitate în Europa Centrală şi de Est", în: *Studii Internaţionale*, nr. 3, 1997

Aristotel, *Politika*, Gondolat Kiadó, Budapesta, 1984

Aron, Raymond, „Is Multinational Citizenship Possible?", în: *Social Research*

Balakrishnan, Gopal (ed.), *Mapping the Nation*, Verso, Londra – New York, 1996

Balogh, Artúr, *A kisebbségek nemzetközi védelme, a kisebbségi szerződések és a békeszerződések alapján* (*Protecţia internaţională a minorităţilor pe baza contractelor minoritare şi a tratatelor de pace*), Editura Kájoni, Miercurea-Ciuc, 1997

Berceanu, Barbu B., *Cetăţenia. Monografie juridică*, Editura All Beck, Bucureşti, 1999

Barbour, Philippe (ed.), *The European Union Handbook*, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago – Londra, 1996

Bartkus, Viva Ona, *The Dynamic of Secession*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999

Bauböck, Rainer, *Transnational Citizenship. Membership and Rights in International Migration*, Edward Elgar, Brookfield, 1994;
„Sharing History and Future? Time Horizons of Democratic Membership in an Age of Migration", în: *Constellations*, vol. IV, nr. 3, ianuarie 1998;
Can Liberalism Support Collective Rights? (manuscris)

Baylis, J. – Smith, S. (eds), *The Globalization of World Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1997

Beetham, David (ed.), *Defining and Measuring Democracy*, SAGE Publications, Londra – Thousand Oaks – New Delhi, 1994

Beiner, Ronald (ed.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, Albany, 1995

Bercovitch, Jacob – Jackson, Richard, *International Conflict. A Chronological Encyclopedia of Conflicts and their Management 1945-1995*, Congressional Quarterly Inc., Washington D.C., 1997

Bibó, István, „A nemzetközi államközösségek bénultsága és annak orvosságai" („Paralizia comunităţii internaţionale a statelor şi remediile acesteia"), în: *Válogatott tanulmányok (Opere alese)*, vol. IV, Magvető, Budapesta, 1990

Bíró, Anna-Mária, „Westward Enlargement-Law and Enforcement. A Minority Rights Perspective from Central and Eastern Europe", în: George Schöpflin (ed.), *The Prague Conference. The Westward Enlargement of Central Europe*, The British Council - University College, Londra, 2000

Birch, Anthony H., *Nationalism & National Integration*, Unwin Hyman, Londra, 1989

Black, Samuel, „Individualism at an Impasse", în: *Canadian Journal of Philosophy*, vol. XXI, nr. 3, 1991

Bourne, Randolph, „Transnational America", în: C. Resek (ed.), *War and the Intellectuals: Essays by Randolph S. Bourne, 1915-1919*, Harper&Row, New York, 1964

Braude, Benjamin - Lewis, Bernard (eds), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, Holmes & Meir, New York, 1982

Brown, Michael E. (ed.), *Ethnic Conflict and International Security*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1993

Brown, Michael E. (ed.), *The International Dimension of Internal Conflict*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1996

Brown, Michael E. - Coté, Owen R. Jr. - Lynn-Jones, Sean M. - Miller, Steve E. (eds), *Nationalism and Ethnic Conflict*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1997

Buchanan, Allen, *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Westview Press, San Francisco, 1991;
Secession. The Legitimacy of Political Divorce, Westview Press, Boulder, 1991;
Secession. The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec, Westview Press, Boulder - San Francisco - Oxford, 1991;
What's So Special About Nations? (manuscris)

Burgess, Adam, „Critical Reflections on the Return of National Minority Rights Regulation to East/West European Affairs", în: Karl Cordell (ed.), *Ethnicity and Democratization in the New Europe*, Routledge, Londra - New York, 1999

Cassese, Antonio, *Self-Determination of Peoples. A Legal Reappraisal*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995

Chandler, David, „The OSCE and the Internationalization of National Minority Rights", în: Karl Cordell (ed.), *Ethnicity and Democratization in the New Europe*, Routledge, Londra - New York, 1999

Clark, Samuel, „International Competition and the Treatment of Minorities: Seventeenth-Century Cases and General Proposition", în: *American Journal of Sociology*, vol. CIII, nr. 5, 1998

Claude, Inis, *National Minorities: An International Problem*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1955

Connor, Walker, „Nation-Building or Nation-Destroying", în: *World Politics*, nr. 24, 1972;
„The Politics of Ethnonationalism", în: *Journal of International Affairs*, vol. XXVII, nr. 1, 1973;
Ethnonationalism: The Quest for Understanding, Princeton University Press, Princeton, 1994

Cordell, Karl (ed.), *Ethnicity and Democratization in the New Europe*, Routledge, Londra – New York, 1999

Crocker, Ch.A. – Hampson, F.O. – Aall, P. (eds), *Managing Global Chaos. Sources and Responses to International Conflict*, United States Institute of Peace Press, Washington D.C., 1997

Coupland, Nikolas (ed.), *English in Wales: Diversity, Conflict and Change, Multilinguistic Matters Ltd. Bristol, 1990*, 1998

Crawford, James (ed.), *The Rights of Peoples*, Oxford University Press, Oxford, 1988

Dahl, R.A., *Democracy and its Critics*, Yale University Press, New Haven şi Londra

Dawn, Oliver – Heater, Derek, *The Foundations of Citizenship*, Harvester Wheatsheaf, New York – Londra – Toronto – Sydney – Tokyo – Singapore, 1994

Deutsch, Karl W., *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*, MIT Press, Cambridge, 1966

Diner, Dan, „Nation, Migration, and Memory: On Historical Concepts of Citizenship", în: *Constellations*, vol. IV, nr. 3, ianuarie 1998

Drucker, H.M. – Brown, Gordon, *The Politics of Nationalism and Devolution*, Longman, Londra – New York, 1980

Dubiel, Helmut, „The Future of Citizenship in Europe", în: *Constellations*, vol. IV, nr. 3, ianuarie 1998

Duff, A., „The Main Reforms", în: A. Duff – J. Pinder – R. Pryce (eds), *Maastricht and Beyond*, Routledge, Londra – New York, 1994

Dworkin, V. Ronald, „Liberal Community", în: *California Law Review*, LXXVII, nr. 3, 1989;
„Liberalizmus", în: Ludassy Mária (ed.), *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapesta, 1992

Van Dyke, Vernon, *Human Rights, Ethnicity and Discrimination*, Greenwood, Westport, Connecticut, 1985;
„The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory", în: *World Politics*, 1977;
„Collective Rights and Moral Rights: Problems in Liberal/Democratic Thought", în: *Journal of Politics*, 1982

Falk, Richard, „The Rights of Peoples (in Particular Indigenous Peoples)", în: James Crawford (ed.), *The Rights of Peoples*, Oxford University Press, Oxford, 1988

Fischer, Joschka, „Federaţia europeană", în: *Provincia*, anul I, nr. 2, supliment al cotidianului *Ziua*, mai 2000

Flynn, Gregory – Farrell, Henry, „Piecing Together the Democratic Peace: The CSCE and the «Construction» of Security in Post-Cold War Europe", în: *International Organization*, vol. LIII, nr. 3, vara 1999

Fukuyama, Francis: *A történelem vége és az utolsó ember* (*Sfârşitul istoriei şi ultimul om*), Európa Könyvkiadó, Budapesta, 1994

Gáll, Ernő, *A nacionalizmus színeváltozásai* (*Schimbările la faţă ale naţionalismului*), Editura Literator, Oradea, 1994;

A felelősség új határai (*Noile limite ale răspunderii*), Editura Napvilág, Budapesta, 1999

Galtung, Johan, „The Emerging European Super-Nationalism", în: Ulf Hedetoft (ed.), *Nation or Integration ? Perspectives on Europe in the 90's, European Studies 7*, Aalborg University

Garet, Ronald, „Communality and Existence: The Rights of Groups", în: *Southern California Law Review*, 1983

Gellner, Ernst, *Nations and Nationalisms*, Basil Blackwell, Oxford, 1983

Gianni, Matteo, „Multiculturalism and Political Integration: The Need for a Differentiated Citizenship?", în: Hans-Rudolf Wicker (ed.), *Rethinking nationalism and Ethnicity. The Struggle for Meaning and Order in Europe*, Berg, Oxford – New York, 1997

Glazer, Nathan, *Affirmative Discrimination : Ethnic Inequality and Public Policy*, Basic Books, New York, 1975;

„Individual Rights against Group Rights", în: A. Tay – E. Kamenka (eds), *Human Rights*, Edward Arnold, Londra, 1978;

Ethnic Dilemmas : 1964-1982, Harvard University Press, Cambridge, 1983

Gochnauer, Myron, „Philosophical Musings on Persons, Groups and Rights", în: *University of New Brunswick Law Journal*, 1991

Gombár, Csaba, *Magammal vitázom* (*Polemici cu mine însumi*), Politikai Kutatások Központja, Budapesta, 1996

Gottlieb, Gidon, „Nations Without States", în: *Foreign Affairs*, vol. LXXIII, nr. 3, 1994

Gowan, Peter – Anderson, Perry (eds), *The Question of Europe*, Verso, Londra – New York, 1997

Greenfeld, Liah, *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge – Londra, 1992

Gross, Michael, „Indian Control for Quality Indian Education", în: *North Dakota Law Review*, 1973

Guibernau, Montserrat – Rex, John (eds), *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Polity Press, Cambridge, 1997

Gurr, Ted Robert, *Minorities at Risk : A Global View of Ethnopolitical Conflict*, United States Institute of Peace Press, Washington D.C., 1993;

„Minorities, Nationalism, and Ethnopolitical Conflict", în: Ch.A. Crocker – F.O. Hampson – P. Aall (eds), *Managing Global Chaos. Sources and Responses to International Conflict*, United States Institute of Peace Press, Washington D.C., 1997

Gurr, Ted Robert – Harff, Barbara (eds), *Ethnic Conflict in World Politics*, Westview Press, Boulder – San Francisco – Oxford, 1994

Gutmann, Amy (ed.), *Multiculturalism and the «Politics of Recognition»*, Princeton University Press, Princeton, 1992

Habermas, Jürgen, „Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe", în: Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, Albany, 1995;

„The European Nation-State – Its Achievements and Its Limits. On the Past and Future of Sovereignity and Citizenship", în: Gopal Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*, Verso, Londra – New York, 1996;

Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse on Theory of Law and Democracy, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1996;

The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1998

Hannum, Hurst, *Documents on Autonomy and Minority Rights*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht – Boston – Londra, 1993

Harff, Barbara, „The Etiology of Genocides", în: Isidor Wallimann – Michael N. Dobkowski (eds), *Genocide in the Modern Age: Etiology and Case Studies of Mass Death*, Greenwood Press, Westport, 1987

Harff, Barbara – Gurr, Ted Robert (eds), „Victims of the State: Genocides, Politicides and Group Repression Since 1945", în: *International Review of Victimology*, vol. I, nr. 1, 1989;

„The Political Origins of State Violence and Terror", în: Michael Stolz – George A. Lopez (eds), *Government Violence and Repression: An Agenda for Research*, Greenwood Press, Westport, 1986

Hasenclever, Andreas – Mayer, Peter – Rittberger, Volker, *Theories of International Regimes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999

Heraclides, Alexis, *The Self-Determination of Minorities in International Politics*, Cass, Londra, 1990

Hesse, Joachim Jens – Wright, Vincent (eds), *Federalizing Europe? The Costs, Benefits, and Preconditions of Federal Political Systems*, Oxford University Press, 1996

Hedetoft, Ulf (ed.), *Nation or Integration? Perspectives on Europe in the 90's, European Studies 7*, Aalborg University

Hobsbawm, Eric, „An Anti-Nationalist Account of Nationalism Since 1989", în: Montserrat Guibernau – John Rex (eds), *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Polity Press, Cambridge, 1997

Hollinger, D., *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*, Basic Books, New York, 1995

Horowitz, Donald L., *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londra, 1985

Janda, V. Kenneth – Berry, Jeffrey M. – Goldman, Jerry (eds), *The Challenge of Democracy: Government in America*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1989

Järve, Priit, *Ethnic Democracy and Estonia: Application of Smooha's Model*, European Center for Minority Issues, 2000

Jenkins, Brian – Sofos, Spyros A. (eds), *Nation and Identity in Contemporary Europe*, Routledge, Londra, 1996

Johnston, Darlene, „Native Rights as Collective Rights: A Question of Group Self-Preservation", în: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 1989

Kallen, Horace, *Culture and Democracy in the United States*, Boni&Liveright, New York, 1924

Kallós, Miklós - Roth, Endre, *A társadalmi rendszer* (*Sistemul social*), Politikai Könyvkiadó, Bucureşti, 1978

Kaspin, Deborah, „Tribes, Regions, and Nationalism in Democratic Malawi", în: Ian Shapiro - Will Kymlicka (eds), *Ethnicity and Group Rights*

Kis, János, „Túl a nemzetállamon" („Dincolo de statul naţional"), în: *Az állam semlegessége. (Neutralitatea statului)*, Editura Atlantisz, Budapesta, 1997

Kymlicka, Will - pentru lista de publicaţii ale lui Kymlicka, apărute sau aflate în curs de apariţie până la finele anului 2000, vezi *Anexa 1*; *Anexa 2* conţine lista lucrărilor de exegeză despre publicaţiile autorului

Lake, David A. - Rothchild, Donald (eds), *The International Spread of Ethnic Conflict: Fear, Diffusion, and Escalation*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1998

Lehning, P.B., „European Citizenship: Between Facts and Norms", în: *Constellations*, vol. IV, nr. 3, ianuarie 1998;
„Pluralism, Contractarianism and European Union", în: P.B. Lehning - A. Weale (eds), *Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe*, Routledge, Londra - New York, 1997

Lehning, P.B. - Weale, A. (eds), *Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe*, Routledge, Londra - New York, 1997

Leslie, P.M., „The Cultural Dimension", în: Joachim Jens Hesse - Vincent Wright (eds), *Federalizing Europe ? The Costs, Benefits, and Preconditions of Federal Political Systems*, Oxford University Press, 1996

Levy, Jacob T., „Classifying Cultural Rights", în: Ian Shapiro - Will Kymlicka (eds), *Ethnicity and Group Rights*

Lichtenberg, Judith, „How Liberal Can Nationalism Be?", în: *The Philosophical Forum*, vol. XXVIII, nr. 1-2, toamna-iarna 1996-1997

Liebich, Andre, *Ethnic Minorities and Long-Term Implications of EU Enlargement*, European University Institute, caietul RSC nr.. 98/49, http://www.iue.it/RSC/WP-Texts/98_49t.html

Liebkind, Karmela, „Some Problems in the Theory and Application of Cultural Pluralism: The Social Psychology of Minority Identity", în: *Cultural Pluralism and Cultural Identity: The Experience of Canada, Finland and Yugoslavia*, raportul final al „UNESCO Joint Study of Cultural Development in Countries Containing Different National and/or Ethnic Groups", UNESCO, Paris, 1985

Leibfried, S. - Pierson, P. (eds), *European Social Policy: Between Fragmentation and Integration*, The Brookings Institution, Washington D.C., 1995

Lijphart, Arend, *Democracy in Plural Societies. A Comparative Exploration*, Yale University Press, New Haven - Londra, 1979

Lind, Michael, „In Defense of Liberal Nationalism", în: *Foreign Affairs*, vol. LXXIII, nr. 3, 1994

Linklater, Andrew, *The Transformation of Political Community. Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*, Polity Press, Cambridge, UK, 1998

Linz, Juan J. – Stepan, Alfred (eds), *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South Africa, and Post-Communist Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore şi Londra, 1969

Lustick, I., „Stability in Deeply Divided Societies: Consociationalism *versus* Control", în: *World Politics*, vol. XXXI, 1979

Madison, James, „The Federalist No. 10 (1787)", în: Melvin I. Urofsky (ed.), *Basic Readings in U.S. Democracy*, publicat de United States Information Agency, Division for the Study of the United States, Washington D.C. 20547, 1994

Marga, Andrei, *Filosofia unificării europene*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1997

McDonald, Michael, „Questions about Collective Rights", în: D. Schneiderman (ed.), *Language and the State: The Law and Politics of Identity*, Les Editions Yvon Blais, Cowansville, 1991;

„Should Communities Have Rights? Reflections on Liberal Individualism", în: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 1991

McGarry, John – O'Leary, Brendan (eds), *The Politics of Ethnic Conflict Regulation. Case Studies of Protracted Ethnic Conflicts*, Routledge, Londra – New York, 1993

McKim, Robert – McMahan, Jeff (eds), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1997

Meehan, Elizabeth, „Political Pluralism and European Citizenship", în: Percy B. Lehning – Albert Weale (eds), *Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe*, Routledge, Londra – New York, 1997

Mill, John Stuart, „Considerations on Representative Government", în: *On Liberty and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford – New York, 1998

Miller, David, *On Nationality*, Oxford University Press, Oxford, 1995;

Market, State and Community: The Foundations of Market Socialism, Oxford University Press, Oxford, 1989;

„The Left, the Nation-State and European Citizenship", în: *Dissent*, vara 1998

Miroiu, Adrian, „Democraţia într-o lume a diferenţelor", în: *Revista de cercetări sociale*, anul II, nr. 4, 1995;

Filosofia fără haine de gală: despre filosofie şi politică, Editura All Educaţional, Bucureşti, 1998

Moore, Margaret, *The Limits of Liberal Nationalism* (manuscris)

Moore, Will H. – Davis, David R. (eds), „Transnational Ethnic Ties and Foreign Policy", în: David A. Lake – Donald Rothchild (eds), *The International Spread of Ethnic Conflict: Fear, Diffusion, and Escalation*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1998

Mulhall, Stephen – Swift, Adam (eds), *Liberals and Communitarians*, Blackwell Publishers, Oxford – Cambridge, 1992

Musgrave, Thomas D., *Self-Determination and National Minorities*, Clarendon Press, Oxford, 1997

Narveson, Jan, „Collective Rights?", în: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 1991

Nastasă, Lucian - Salat, Levente (eds), *Interethnic Relations in Post-Communist Romania*, Ethnocultural Diversity Resource Center, Cluj-Napoca, 2000

Năstase, Adrian, *Drepturile persoanelor aparţinând minorităţilor naţionale. Reglementări în dreptul internaţional*, Asociaţia Română pentru Educaţia Democratică, Bucureşti, 1998

Newman, S., *Ethnoregional Conflicts in Democracies: Mostly Ballots, Rarely Bullets*, Greenwood, Londra, 1996

Nickel, James W., „Group Agency and Group Rights", în: Ian Shapiro - Will Kymlicka (eds), *Ethnicity and Group Rights*

Noel, S.J.R., „Canadian Responses to Ethnic Conflict: Consociationalism, Federalism and Control", în: McGarry - O'Leary (eds), *The Politics of Ethnic Conflict Regulation. Case Studies of Protracted Ethnic Conflicts*

Nordlinger, E., *Conflict Regulation in Divided Societies*, Harvard University Center for International Affairs, Cambridge, 1972

Nussbaum, Martha C., *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*, Beacon Press, Boston, 1996

d'Oliveira, H.U. Jessurun, „Union Citizenship: Pie in the Sky?", în: A. Rosas - E. Antola (eds), *A Citizen's Europe: In Search of a New Order*, SAGE Publications, Londra, 1995

Pach, Zsigmond Pál (ed.), *Magyarország Története*, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1987

Panayote, Dimitras - Papanikolatos, Nafsika, *Reflections on Minority Rights Politics for East Central European Countries* (manuscris)

Payton, Philip, „Ethnicity in Western Europe Today", în: Karl Cordell (ed.), *Ethnicity and Democratization in the New Europe*, Routledge, Londra - New York, 1999

Phillips, Anne, *The Politics of Presence. Issues in Democracy and Group Representation*, Oxford University Press, Oxford, 1995

Pinder, John, „The European Union and the Future: Federal or Intergovernamental", în: Philippe Barbour (ed.), *The European Union Handbook*, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago - Londra, 1996

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Londra, 1971;

„A helyes elsődlegessége és a jó eszméi", în: Ludassy Mária (ed.), *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II*

Réaume, Denise G., *Common-Law Construction of Group Autonomy: A Case Study*, în: Ian Shapiro - Will Kymlicka (eds), *Ethnicity and Group Rights*

Rosas, A. - Antola, E. (eds), *A Citizen's Europe: In Search of a New Order*, SAGE Publications, Londra, 1995

Roth, Andrei, *Naţionalism sau democratism?*, Liga PRO EUROPA, Târgu-Mureş, 1999

Rothenberger, Alexandra (ed.), *Bibliography on the OSCE High Comissioner on Minorities. Documents, Speeches and Related Publications*, The Foundation on Inter-Ethnic Relations, Haga, 1997

Salat, Levente, *Interethnic Relations in Post-Communist Romania*, Ethnocultural Diversity Resource Center, Cluj-Napoca, 2000 (editor, împreună cu Lucian Nastasă);

„Starea de spirit a maghiarimii din România. Traiectorii forţate în gândirea publică minoritară", în: *Provincia*, anul I, nr. 6;

„Puncte de vedere la interpretarea multiculturalismului în România", în: *Altera*, vol. VI, nr. 13, 2000;

„Szempontok a multikulturalizmus fogalmának romániai értelmezéséhez", în: *Magyar Kisebbség*, vol. VI, nr. 19, 2000;

„Minoritarii şi democraţia", în: *Curentul*, anul III, nr. 74, 3 martie 1999 (partea I), respectiv *Curentul*, anul III, nr. 82, 8 aprilie 1999 (partea a II-a)

Sandole, Dennis J.D. – van der Merwe, Hugo (eds), *Conflict Resolution Theory and Practice. Integration and Application*, Manchester University Press, Manchester – New York, 1993

Sbragia, Alberta M., „Thinking About the European Future: The Use of Comparison", în: Alberta M. Sbragia (ed.), *Europolitics: Institutions and Policymaking in the „New" European Community*, The Brookings Institution, Washington D.C., 1992

Shapiro, Ian – Kymlicka, Will (eds), *Ethnicity and Group Rights*, New York University Press, New York – Londra, 1997

Schlesinger, Philip, *Scotland's Parliament: Devolution, the Media and Political Culture*, caiet de lucru ARENA (Advanced Research on the Europeanisation of the Nation-State), nr. 3, 1998

Schneiderman, D. (ed.), *Language and the State: The Law and Politics of Identity*, Les Editions Yvon Blais, Cowansville, 1991

Schöpflin, George, „The Rise and Fall of Yugoslavia", în: McGarry – O'Leary, *op.cit.*;

The Prague Conference. The Westward Enlargement of Central Europe, The British Council – University College, Londra, 2000 (ed.)

Scurtu, Ioan – Boar, Liviu (eds), *Minorităţile naţionale din România 1918-1925. Documente*, Arhivele Statului din România, 1995

Sérant, Paul, „Le réveil ethnique en France", în: *Krisis*, 1999

Sigler, Jay, *Minority Rights: A Comparative Analysis*, Greenwood, Westport, Connecticut, 1983

Smith, Anthony D., *Nations and Nationalism in a Global Era*, Polity Press, Cambridge, UK, 1995;

„National Identity and European Unity", în: Peter Gowan – Perry Anderson (eds), *The Question of Europe*, Verso, Londra – New York, 1997

Spiliopoulou, Athanasia Akermark, *Justifications of Minority Protection in International Law*, Kluwer Law International, Londra – Haga – Boston, 1997

Spinner, Jeff, *The Boundaries of Citizenship. Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1994

van der Stoel, Max, *Peace and Stability through Human and Minority Rights*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 1999

Streeck, W., „From Market Making to State Building? Reflections on the Political Economy of European Social Policy", în: S. Leibfried – P. Pierson (eds),

European Social Policy: Between Fragmentation and Integration, The Brookings Institution, Washington D.C., 1995

Tamás, Gáspár Miklós, *Törzsi fogalmak*, Atlantisz, Budapesta, 1999, vol. I-II

Tamir, Yael, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1993

Tay, A. - Kamenka, E. (eds), *Human Rights*, Edward Arnold, Londra, 1978

Taylor, Charles, „Nationalism and Modernity", în: Robert McKim - Jeff McMahan (eds), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, New York - Oxford, 1997;

„The Politics of Recognition", în: Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the «Politics of Recognition»*, Princeton University Press, Princeton, 1992

Thiele, Carmen, *The Criterion of Citizenship for Minorities: The Example of Estonia*, European Center for Minority Issues, Flensburg, caiet de lucru nr. 5, 1999

Toggenburg, Gabriel, *A Rough Orientation Through a Delicate Relationship: The European Union's Endeavours for (its) Minorities*, *European Integration On-Line Papers*, vol. IV, nr. 16, 2000, http://eiop.or.at/eiop/texte/2000-016a.htm

Thornberry, Patrick, *International Law and the Rights of Minorities*, Oxford University Press, Oxford, 1991

de Tocqueville, Alexis, *Democracy in America*, Fontana Press, Londra, 1994

Topor, R. - Diaconu, F. - Marghescu, G. (eds), *Cultură. Termeni şi personalităţi. Dicţionar*, Editura Vivaldi, Bucureşti, 2000

Tully, James, *Strange Multiplicity. Constitutionalism in the Age of Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995

Udovicki, Jasminka - Ridgeway, James (eds), *Burn This House. The Making and Unmaking of Yugoslavia*, Duke University Press, Durham - Londra, 1997

Urofsky, Melvin I. (ed.), *Basic Readings in U.S. Democracy*, publicat de United States Information Agency, Division for the Study of the United States, Washington D.C. 20547, 1994

Vadkerty, Katalin, *A deportálások. A szlovákiai magyarok csehországi kényszerközmunkája 1945-1948 között* (*Munca silnică şi deportările maghiarilor din Slovacia în Cehia între anii 1945-1948*), Kalligram, Bratislava, 1996

Vetik, Raiko, *Democratic Multiculturalism*, Aland Islands Peace Institute, 2000 (manuscris)

Volkan, Vamik D., *Cyprus - War and Adaptation. A Psychoanalytic History of Two Ethnic Groups in Conflict*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1980

Walzer, Michael, „Comment", în: Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the „Politics of Recognition"*, Princeton University Press, Princeton, 1992;

„Pluralism in Political Perspective", în: M. Walzer (ed.), *The Politics of Ethnicity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982;

„States and Minorities", în: C. Fried (ed.), *Minorities: Community and Identity*, Springer-Verlag, Berlin, 1983;

On Toleration, Yale University Press, New Haven şi Londra, 1997;
Spheres of Justice : A Defence of Pluralism and Equality, Blackwell, Oxford, 1983

Weber, Cynthia, *Simulating Sovereignity : Intervention, The State, and Symbolic Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995

Wicker, Hans-Rudolf (ed.), *Rethinking Nationalism and Ethnicity. The Struggle for Meaning and Order in Europe*, Berg, Oxford – New York, 1997

Zellner, Wolfgang, *On the Effectiveness of the OSCE Minority Regime. Comparative Case Studies on the Implementation of the Recommendations of the High Commissioner on National Minorities of the OSCE*, Institut für Friedenforschung und Sicherheitspolitik, Hamburg, 1999

Zetterholm, Staffan (ed.), *National Cultures and European Integration : Explanatory Essays on Cultural Diversity and Common Politics*, Berg Publishers, Oxford, 1994

Zub, Alexandru, „Tocqueville et «instruire la démocratie»", în: Glatz Ferenc (ed.), *Európa vonzásában. Emlékkönyv Kosáry Domokos 80. Születésnapjára* (*În atracţia Europei. Volum comemorativ editat la împlinirea vârstei de 80 de ani de către Domokos Kosáry*), MTA Történettudományi Intézete, Budapesta, 1993

Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990;
Polity and Group Difference : A Critique of the Ideal of Universal Citizenship, în: *Ethics*, 1989;
„Deferring Group Representation", în: Ian Shapiro – Will Kymlicka (eds), *Ethnicity and Group Rights*

*** „Memorandum: Autodeterminare şi secesiune", în: *Revista română de drepturile omului*, nr. 16, 1998

*** *Our Creative Diversity. Report of the World Comission on Culture and Development*, UNESCO, Paris, 1996

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Ştiinţe politice

OPUS

au apărut:

Ernst Gellner – *Condiţiile libertăţii. Societatea civilă şi rivalii ei*
Vladimir Tismăneanu – *Fantasmele salvării. Democraţie, naţionalism şi mit în Europa post-comunistă*
Raymond Aron – *Lupta de clasă. Noi prelegeri despre societăţile industriale*
Vladimir Tismăneanu – *Revoluţiile din 1989. Între trecut şi viitor*
Samuel P. Huntington – *Ordinea politică a societăţilor în schimbare*
Murray Edelman – *Politica şi utilizarea simbolurilor*
Jeffrey C. Isaac – *Democraţia în vremuri întunecate*
Leo Strauss – *Cetatea şi omul*
Tony Judt – *Povara responsabilităţii. Blum, Camus, Aron şi secolul XX francez*
Arend Lijphart – *Modele ale democraţiei. Forme de guvernare şi funcţionare în treizeci şi şase de ţări*
George Voicu – *Zeii cei răi. Cultura conspiraţiei în cultura postcomunistă*
Anthony Giddens – *A treia cale. Renaşterea social-democraţiei*
Anthony Giddens – *A treia cale şi criticii ei*
Levente Salat – *Multiculturalismul liberal. Bazele normative ale existenţei minoritare autentice*

în pregătire:

Raymond Aron – *Marxisme imaginare*
John Gray – *Cele două feţe ale liberalismului*
Arend Lijphart – *Democraţia în societăţile plurale*
Robert D. Putnam – *Cum funcţionează democraţia*

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI UNIVERSITY LIBRARY

http://www.polirom.ro

Redactor: Daciana Branea
Coperta: Manuela Oboroceanu
Tehnoredactor: Dorin Vasiluţă

Bun de tipar: octombrie 2001. Apărut: 2001
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266 6600, Iaşi
Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111;
(032) 217440 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7; P.O. BOX 1-728, 70700
Tel.: (01) 3138978; E-mail: polirom@dnt.ro

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

MULTIPRINT
Tipografia MULTIPRINT Iaşi
Calea Chişinăului 22, et. 6, Iaşi 6600
tel. 032-211225, 236388, fax. 032-211252

129.000 lei

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITY LIBRARY

BCUIIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Științe politice

OPUS

Este sau nu democrația posibilă în condițiile diversității etnoculturale? Este idealul statului de drept o utopie? Cu aceste întrebări se confruntă filosofia politică, mai ales în contextul evoluțiilor recente pe scena politică internațională.

Democrația și îngrădirea libertății de a fi diferiți, tirania majorității și respectarea drepturilor individuale, acestor contradicții ale lumii contemporane le vede autorul – din perspectiva teoriei liberale a drepturilor minoritare a lui Will Kymlicka – soluționarea printr-un consens universal, privit cu rezerve însă, în condițiile în care idealul statului de drept liberal rămâne încă o ficțiune.

- Dimensiunile problemei
- O posibilă soluție
- Critica soluției propuse
- Consecințe normative
- Democrație multiculturală

Levente Salat, lector la Facultatea de Științe Politice și Administrative a Universității Babeș-Bolyai și doctor în filosofie politică la Facultatea de Filosofie a aceleiași universități, este, începând din anul 2000, președinte executiv al Centrului de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală din Cluj-Napoca. În 1998 a petrecut o perioadă ca *Visiting Scholar* la Universitatea din Ottawa, Departamentul de Filosofie, dedicându-și studiile problemei multiculturalismului.

ISBN 973-683-757-2

EDITURA POLIROM
www.polirom.ro